ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Roma

Conto Corrente postale N. 1-9963

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whathever is closely connected therewith. The annual subscription is 6.000 Lire in Italy, and 6.500 Lire outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARIUS BREVIOR

RECENSIONES
Patristica et Theologica

Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche

Das 2. Konzil von Konstantinopel (553) ist als das 5. Ökumenische Konzil in die Geschichte eingegangen. Es ist wohl das problematischste aller Konzilien; es tagte ohne und gegen den Papst Vigilius (537-555), der in seinem Constitutum I vom 14.5.553 sich von vornherein gegen die vom Konzil zu erwartende Entscheidung stellte. Es ging bekanntlich um die sogenannten « drei Kapitel », das heißt um die Lehre und die Person des Theodor von Mopsuestia, um gewisse Schriften des Theodoret und um den Brief des Ibas von Edessa an Maris, den Perser. Kaiser Justinian erwartete sich von der Verurteilung dieser des Nestorianismus verdächtigten « drei Kapitel » die Wiedergewinnung der Monophysiten. Diese Erwartung sollte sich als trügerisch erweisen. Im Westen sah man in der Agitation gegen die drei Kapitel einen Versuch, das Konzil von Chalkedon außer Kraft zu setzen. Vigilius wußte darum und war deshalb zunächst gegen die Verurteilung der drei Kapitel, erlag aber dann, nach Konstantinopel verschleppt, dem Druck des Kaisers und verurteilte am 11.4.548 in seinem « Judicatum » die inkriminierten Lehren. Der Widerstand des Westens gegen diese Maßnahme brachte ihn dann wieder ins Lager der Anhänger der drei Kapitel. Diese Haltung finden wir im Constitutum I vom Mai 553, in dem er sich weigerte, an dem vom Kaiser berufenen und manipulierten Konzil teilzunehmen. Kaiser und Konzil erklärten ihn deshalb für außerhalb der katholischen communio stehend, und man strich seinen Namen aus den Diptychen. Erst sechs Monate nach Schluß des Konzils fiel der wankelmütige Papst, durch Krankheit und Drohungen des Kaisers mürbe gemacht, wieder um und erkannte die Konzilsbeschlüsse im wesentlichen an, zunächst in einem an den Patriarchen Eutychios von Konstantinopel gerichteten Brief vom 8.12.553

und dann in einem hochoffiziellen Dokument, dem « Constitutum II » vom 23.2.554.

Die Nachfolger des Vigilius haben das Konzil, das ohne und gegen den Papst getagt und ihn praktisch exkommuniziert hatte, trotz allem als ökumenisch anerkannt und seine Annahme durch alle Gläubigen bisweilen sogar unter Androhung des Anathems verlangt. Es liegt auf der Hand, daß hier Probleme bezüglich des Lehramtes von Papst und Kirche sich stellen, die sich nicht einfach beiseite schieben lassen.

Es ist schon viel über das 2. Konzil von Konstantinopel geschrieben worden (1). Auch die Frage über das Lehramt, die wir

(1) Literaturverzeichnis.

E. AMANN, *Vigile*, in: *Dict. de Théol. Cath.* XV 2, Paris 1950, 2994-3005.
—, *Trois Chapitres* (*Affaire des*) in: *DThC* XV 2, 1868-1924.
P. BATIFFOL, *Cathedra* Petri, Paris 1938.
J. BOIS, *Constantinople* (IIe Concile de) in: *DThC* III1 Paris 1911, 1231-1259.
L. BREHIER, *Le Concile de Constantinople*, in: A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise* IV, Paris 1937, 467-482.
P. Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris 1961.
E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, Band II, Tübingen 1933.
Collectio Avellana, Epistolae Imperatorum, Pontificum, aliorum, in: *Corpus Script. Eccl. Latinorum*, Vol. 35, Pars I, Wien 1895.
R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, in: *Studi e Testi* 141, Città del Vaticano 1948.
R. DEVREESSE, *Le cinquième Concile et l'oecuménicité byzantine*, in: *Studi e Testi* 123, Città del Vaticano 1946.
—, *Pelagii Diaconi Ecclesiae Romanae in defensione trium capitulorum*, in: *Studi e Testi* 57, Città del Vaticano 1932.
H. M. DIEPEN, *Douze dialogues de Christologie ancienne*, Rom 1960.
—, *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine*, Oosterhout 1953.
L. DUCHESNE, *L'Eglise au VIe siècle*, Paris 1925.
P. GALTIER, *Les anathématismes de Saint Cyrille et le Concile de Chalcédoine*, in: *Recherches de Sc. rel.* 23 (1933) 45-57.
—, *L'Occident et le néochalcédonisme*, in: *Gregorianum* 40 (1959) 54-74.
P. M. GASSO, C. M. BATTLE, *Pelagii I Papae Epistulae quae supersunt* (556-561), Montserrat 1956.
A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1965.
— *Zum Stand der Nestorius - Forschung*, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 401-410.
CH. J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Tom III 1, Paris 1909.

hier behandeln wollen, ist natürlich schon gesehen und gestellt worden. Vor allem Ch. Moeller, E. Amann und I. Ortiz de Urbina haben darüber geschrieben (1). Die von ihnen gebotenen Lösungen scheinen uns jedoch nicht voll befriedigend. Vielleicht kann auch gar keine voll befriedigende Lösung gegeben werden, und so müssen wir die Probleme einfach stehen lassen. Es soll hier doch der Versuch gewagt werden, genauer in die vom 2. Konzil von Konstantinopel uns aufgegebene Problematik einzudringen und sie vielleicht wenigstens etwas mehr aufzuhellen.

R. Janin, *Constantinople (IIe Concile de)* in: *Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl.* XIII, Paris 1953, 754-766.

J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Vol. VII und IX, Florenz 1762, 1763.

Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum Tom I-III, Berlin 1891 ff.

Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle*, in: A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, Band I, Würzburg 1951, 637-720.

—, *Le cinquième Concile*, in: *Revue des Sc. Phil. et Théol.* 35 (1951) 413-423.

J. Ortiz de Urbina, *Quali sententia « Tria Capitula » a sede romana damnata sunt?* in: *Or. Chr. Per.* 33 (1967) 184-209.

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin-Leipzig 1927 ff.

R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, London 1953.

J. Straub, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tom IV, vol. I. Berlin 1971.

Verzeichnis der Abkürzungen.

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, s. oben unter Schwartz und Straub.

Chalkedon = A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 3 Bände, Würzburg 1951 ff.

DHGE = *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques.*

DThC = *Dictionnaire de Théologie Catholique.*

DSch = H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Ed. XXXIII Freiburg 1965.

Fliche-Martin = A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, s. oben unter Bréhier.

Jaffé = Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2 Bände, Leipzig 1885-1888.

Mansi = s. oben unter J. D. Mansi.

OCP = *Orientalia Christiana Periodica*

PG = Migne, *Patrologia Graeca.*

PL = Migne, *Patrologia Latina.*

(1) s. Anm. 1 unter Amann, Moeller, Ortiz de Urbina.

Ch. Moeller ist der Meinung, das Konzil müsse nur insoweit angenommen werden, als es dem Constitutum I des Vigilius von Mai 553 entspricht (1). So scheinen zwar manche Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt zu sein; aber die Tatsache, daß spätere Päpste gerade die Anerkennung der Verurteilung der drei Kapitel gefordert haben, wird nicht genug beachtet. (Hierüber s. weiter unten S. 338 ff.). Nach Moeller war das Constantinopolitanum II nur in analogem Sinne ein Ökumenisches Konzil (2). Es ist sicher richtig, daß das Konzil in sich nicht ökumenisch war. Ein Konzil, das ohne und gegen den Papst verhandelte und seine Beschlüsse faßte, hat in sich keinen ökumenischen Charakter. Aber die spätere Anerkennung der Synode durch die Päpste und die Kirche als 5. Ökumenisches Konzil hat den Beschlüssen, insoweit sie approbiert wurden, eben doch ökumenische Geltung verliehen. – E. Amann zweifelt an der Gültigkeit des Constitutum II vom Februar 554, da es erzwungen war (3), und er sucht die Gegensätze zwischen den verschiedenen päpstlichen Äußerungen als Gegensätze nur in Tatsachenfragen, nicht aber in der Lehre zu erklären (4). Es wird zu untersuchen sein, ob sich diese Unterscheidung halten läßt (S. weiter unten S. 362 ff.). Auch Amann erklärt schließlich, man könne von den Entscheidungen des Constantinopolitanum II nur das festhalten, was dem Constitutum I vom Mai 553 nicht widerspricht (5). J. Ortiz de Urbina sucht die Schwierigkeiten dadurch auszuräumen, daß er die Authentizität des Briefes des Vigilius an Eutychios und des Constitutum II leugnet (6). Aber auch er muß zugeben, daß Vigilius schließlich unter dem Druck Justinians die drei Kapitel verurteilt hat, für die er sich in seinem Constitutum I mindestens zum Teil eingesetzt hatte. Damit bleibt die entscheidende Schwierigkeit. Der entschiedenste Verfechter der vollen Gültigkeit aller Entscheidungen des 2. Konzils von Konstantinopel ist H. M. Diepen. Sein erstes Buch über

(1) *Le cinquième Concile* in: *Rev. des Sc. Ph. et Théol.* 35 (1951) 415.
(2) l.c. 422.
(3) *Trois Chapitres*, in: *DThC* XV², 1922.
(4) l.c. 1923.
(5) Ebenda.
(6) *OCP* 33 (1967) 194-197.
(7) l.c. 194.

die drei Kapitel, in dem er katholische Gelehrte von Rang, die sich vor ihm mit dem Fragenkomplex befaßt hatten, aufs schärfste angreift, hat ihm eine geradezu vernichtende Kritik der Fachleute eingetragen (2). Es ist einfach unverständlich, wie ein so papsttreuer Mann wie Diepen die ungeheure Schwierigkeit nicht sieht oder vor ihr die Augen verschließt, die darin liegt, daß ein Konzil, das einen Papst exkommunizierte und zunächst von diesem Papst entschieden abgelehnt wurde, nachher von dessen Nachfolgern als ökumenisch und absolut verpflichtend hingestellt wurde. Kein Papst hat unseres Wissens darauf hingewiesen, daß es sich um ein Konzil handelt, das ohne und gegen den Papst tagte und ihn exkommunizierte. Da liegt das tiefste Problem, und hierüber haben wir zunächst zu handeln.

In seinem Constitutum I wollte Vigilius die Frage der drei Kapitel allein, ohne Konzil, aufgrund seiner apostolischen Autorität entscheiden. Er hatte vom Kaiser eine Frist von 20 Tagen verlangt, um seine endgültige Sentenz über die anstehende Frage vorzulegen. Vorher dürfe niemand, also auch nicht das Konzil, irgendetwas in der Sache unternehmen. Der Papst war aber damit einverstanden, daß das Konzil inzwischen schon tage (3). Vigilius verurteilt zwar 60 ihm vom Kaiser vorgelegte « capitula » aus den Schriften des Theodor von Mopsuestia (4), er stellt aber dann unter Berufung auf die Autorität des Apostolischen Stuhles fest: Niemand darf über Tote, die im Frieden mit der Kirche gestorben sind, ein Urteil fällen. Der Papst weigert sich also grundsätzlich, den Theodor von Mopsuestia noch nach dessen Tod zu anathematisieren (5). Was Theodoret angeht, urteilt Vigilius, niemand dürfe etwas gegen seine Person sagen. Freilich mißbilligt er, was sich etwa an Irrtümern in dessen Schriften findet (6). In

(1) *Les Trois Chapitres* ... und: *Douze Dialogues*.

(2) S.z.B. Rezension von CH. MOELLER zu « *Les Trois Chapitres* » in: *Rev. d'Hist. Eccl.* 49 (1954) 907-910, von M. RICHARD in: *Mélanges de Sc. rel.* 11 (1954) 89-92 und von I. ORTIZ DE URBINA in: *OCP* 20 (1954) 183-184. Zu « *Douze dialogues...* » s. die Rezension von P. TH. CAMELOT in: *Rev. des Sc. Ph. et Th.* 45 (1961) 531-532 und von C. ANDRESEN in: *Theol. Literaturzeitung* 90 (1965) 195-197.

(3) *Collectio Avellana*, 235, 236.

(4) l.c. 237-285.

(5) l.c. 292.

(6) l.c. 295.

der vom Konzil beabsichtigten Verurteilung des Briefes des Ibas sieht Vigilius ein Attentat gegen die Väter von Chalkedon, die den gleichen Brief des Ibas als orthodox anerkannt hätten (1). Zum Schluß erklärt der Papst feierlich, niemand dürfe über die drei Kapitel etwas anderes lehren, als was er mit der Autorität des Apostolischen Stuhles gesagt habe. Er bezeichnet alles, was etwa dagegen vorgebracht werden könnte, als von vornherein ungültig, damit also auch einen etwa anders lautenden Konzilsbeschluß (2) (im einzelnen über das Constitutum I s. weiter unten S. 357/58).

Im Constitutum I will der Papst also eine Entscheidung über die anstehende Frage geben, die das Konzil bedingungslos anzunehmen hat. Dieses hatte inzwischen trotz des Verbotes des Papstes, seine Beratungen über die drei Kapitel bereits aufgenommen, ja es erklärte grundsätzlich, eine Glaubensfrage könne nur kollegial, nicht aber durch einen einzelnen — den Papst also — entschieden werden. In der Sentenz des Konzils, die in der Actio VIII vom 2.6.553 durch den Diakon Kalonymos verlesen wurde, heißt es wörtlich: « Es kann niemand in einer Glaubenssache vor der universalen Kirche eine Vorentscheidung treffen (universitati Ecclesiae praeiudicium facere), da jeder der Hilfe des Nächsten bedarf ». Das Konzil beruft sich dafür unter anderm auf das Herrenwort bei Mt. 18,20: « Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen » (3). Es weist auch auf das Beispiel der Apostel hin, die beim Apostel-Konzil die Frage, ob man Heiden das jüdische Gesetz auferlegen müsse, *gemeinsam* entschieden (4).

Es ist merkwürdig, daß keiner der Verfechter des Konzils auf diese doch ziemlich klare Leugnung der persönlichen absoluten Lehrautorität des Papstes Rücksicht genommen hat. Schon bei der 7. Sitzung vom 26.5. hatte sich das Konzil dem Urteil des Kaisers gegen Vigilius angeschlossen. Der Kaiser stellte in einer Botschaft des Konzils an die Synode fest, Vigilius habe, als er nach Konstantinopel kam, die drei Kapitel verurteilt; nun aber weigere er sich, trotz wiederholter Einladung, zum Konzil zu kom-

(1) l.c. 309-310.
(2) l.c. 318.
(3) *ACO* IV 1, 209.
(4) l.c. 208-209; Act. 15, 22.

men und verteidige die Meinungen der Anhänger des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia. Wörtlich heißt es dann: « Außerdem hat er sich selbst aus der katholischen Kirche ausgeschlossen, da er die Gottlosigkeit der genannten Kapitel verteidigt, indem er sich so von Eurer communio trennt ». Justinian zieht daraus den Schluß: Der Name des Vigilius soll aus den Diptychen gestrichen werden. Trotzdem will der Kaiser in der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl von Rom bleiben. Die Synode nahm die Entscheidung des Kaisers an und stellte sich somit gegen den Papst (1).

In der Sicht Justinians und des Konzils stellt sich also der Fall folgendermaßen dar: Der Papst steht in einer Glaubensangelegenheit allein gegen das Konzil, das die universale Kirche repräsentiert. Damit wird er zum Häretiker und trennt sich selbst von der Gemeinschaft der Gesamtkirche. Es ist also demnach der extreme Grenzfall gegeben, der auch später im Mittelalter von Theologen und Kanonisten des öfteren diskutiert wurde (2). Das Konzil erklärt zudem in seinem 14. Kapitel seiner Lehrentscheidungen das Anathem gegen jeden, der auch nur einen Teil des dem Ibas zugeschriebenen Briefes für orthodox halte (3). Es ist klar, daß dies gegen Vigilius gemünzt ist, der die Orthodoxie eines Teiles des inkriminierten Briefes verteidigt hatte.

In Wirklichkeit war jedoch der Grenzfall: der Papst allein gegen das Konzil — nicht gegeben; der Papst stand nicht allein. Die Bischöfe des ganzen Westens waren mit ihm einer Meinung; aber ihre Stimme kam auf dem Konzil nicht zur Geltung, da es vom Kaiser manipuliert war, der die Bischöfe für das Konzil ausgewählt hatte. Er ließ aus dem Westen nur einige wenige afrikanische Bischöfe zu, auf deren Gefügigkeit er sich verlassen konnte (4). Die Willfährigkeit der griechischen Bischöfe dem Kaiser gegenüber beklagen italische Bischöfe, die den Griechen vorwerfen: Sie wollen ihre Stellung nicht aufs Spiel setzen, um ihre Einkünfte nicht zu verlieren (5). Der Kaiser schrieb dem Konzil

(1) *ACO* IV 1, 202.

(2) Vgl. W. de VRIES, *Grenzen des päpstlichen Primats*, in: *Wort und Wahrheit* 26 (1971) 485-486.493-494.

(3) *ACO* IV 1, 219.

(4) HEFELE-LECLERCQ III 1, 41, vgl. 68.

(5) E. SCHWARTZ, *Vigilius-Briefe*, 200.

praktisch sein Programm vor. Gleich zu Beginn ließ er einen Brief an die Väter verlesen, in dem er ihnen seine Entscheidung über die Frage der drei Kapitel mitteilte, die das Konzil einfach anzunehmen hatte (1). Eine andere Möglichkeit bestand überhaupt nicht. Es ist merkwürdig, daß spätere Päpste, die sich für das Konzil einsetzten, auf diese Tatsache nicht hingewiesen haben. Wenn sie die Annahme der Verurteilung der drei Kapitel bei Strafe des Anathems verlangen, so scheinen sie anzuerkennen, daß ihr Vorgänger Vigilius, als er sein Constitutum I zugunsten dieser Kapitel schrieb, wirklich ein Häretiker war. Dann hätte das Konzil recht gehandelt, als es ihn für außerhalb der Kirche stehend erklärte.

Zunächst einmal scheint Vigilius selbst durch seine spätere Approbation der Verurteilung der drei Kapitel einschließlich zuzugeben, daß die Synode ihn mit Recht mit dem Anathem belegt hatte. Das bleibt wahr, auch wenn man — u.E. zu Unrecht — die Authentizität des Briefes an Eutychios und des Constitutum II in Zweifel zieht. Im Brief an Eutychios von Konstantinopel anathematisiert Vigilius jeden, der in Zukunft die drei Kapitel verteidigt und erklärt alles für ungültig, was er selbst oder andere zu deren Gunsten geschrieben hatten (2). Genau im gleichen Sinne spricht er am Schluß des Constitutum II (3). Wir werden weiter unten untersuchen (S. 361 ff.), ob und in welchem Sinne die Dokumente des Vigilius einander widersprechen. Hier sei zunächst nur einmal der fundamentale Gegensatz in der Stellungnahme zu den drei Kapiteln hervorgehoben. So erscheint das hier zu behandelnde Problem in seiner ganzen Schwere.

Auch die ersten Nachfolger des Vigilius verlangen strikt Zustimmung zur Verurteilung der drei Kapitel. Pelagius I. (556-561), der als Diakon sich energisch für die drei Kapitel eingesetzt hatte — sehr wahrscheinlich ist er der Verfasser des Constitutum I — änderte als Papst seine Haltung völlig. Als Diakon schrieb er eine « Defensio trium capitulorum », in der er von Vigilius behauptet, er sei wegen seines « Iudicatum II » (gewöhnlich « Constitutum II » genannt) dem Anathem verfallen (4). Als Papst

(1) *ACO* IV 1, 9 ff.

(2) PL 69, 126 b.

(3) *ACO* IV 2, 168; PL 69, 178 A.

(4) R. DEVREESSE, *Pelagii Diaconi ... in defensione trium capitulorum*, 60.

dagegen beklagt er sich in seinem Brief an Sapaudius von Arles (geschrieben zwischen Dezember 558 und Anfang Februar 559) bitter, daß die gallischen Bischöfe nach dem allgemeinen Konzil es noch wagen, ihn wegen eines früher geschriebenen Briefes anzugreifen. Das allgemeine Konzil — im Zusammenhang kann es nur das Constantinopolitanum II sein — hat also die Frage in einem anderen Sinne entschieden, und man muß sich dieser Entscheidung beugen. Man darf ihn (den Pelagius) nicht tadeln, weil er seinen früheren Irrtum zurückgezogen hat. Er beruft sich auf die Übereinstimmung der katholischen Kirche in der Sache (1). Es ist im Zusammenhang völlig klar, worum es geht: um das Constantinopolitanum II und die Verurteilung der drei Kapitel, für die sich Pelagius mit dem — freilich sehr problematischen — Hinweis auf die Übereinstimmung der katholischen Kirche einsetzt. Er ermahnt die gallischen Bischöfe, zur katholischen Einheit zurückzukehren. Der Grund der Trennung war die Ablehnung des 2. Konzils von Konstantinopel (2). An den Patrizier Valerian schreibt Pelagius im April 559, nach einer universalen Synode (Const. II) dürfe man keine Partikular-Synoden dagegen halten. Wenn über die universale Synode Zweifel auftauchen, soll man sich beim Apostolischen Stuhl darüber Aufklärung holen (3).

Klarer als Pelagius I. stellte Pelagius II. (579-590) die Forderung, das Schisma wegen des Constantinopolitanum II und die Verteidigung der drei Kapitel aufzugeben. Er bemühte sich sehr um die Beilegung der Spaltung in Istrien, die ihren Grund im Widerstand gegen die Entscheidungen des Konzils hatte. In seinem zweiten Brief an die Bischöfe Istriens gibt er seinem Schmerz über das Ärgernis des Schismas Ausdruck und beschwört die Bischöfe, nicht in ihrer Hartnäckigkeit zu verharren. Am Tage des Gerichts werde ihnen weder Theodor von Mopsuestia noch der Brief des Ibas etwas nützen (4). Pelagius spricht sehr scharf vom Verbrechen des Schismas und ermahnt die Bischöfe eindringlich, die Spaltung aufzugeben (5). Der Papst verlangt aber nicht ausdrücklich, das Konzil anzunehmen, wenn auch aus dem gan-

(1) GASSO-BATTLE, *Pelagii I Papae Epistulae*, 55, 59, 60.
(2) l.c. 60.
(3) l.c. 157-158.
(4) *ACO* IV 1, 108, 110.
(5) l.c. 111.

zen Zusammenhang klar ist, daß der Widerstand gegen das Constantinopolitanum II der Grund des Schismas ist. Im 3. Brief an dieselben Bischöfe entgegnet Pelagius ihnen auf ihren Einwurf, Vigilius und die lateinischen Bischöfe hätten sich der Verurteilung der drei Kapitel widersetzt: sie hätten nachher die Wahrheit eingesehen und ihre Unwissenheit verlassen. Daraus dürfe man ihnen keinen Vorwurf machen (1). Was den Brief des Ibas angeht, behauptet Pelagius, er widerstreite der Lehre des Konzils von Chalkedon. Wer also diesen Brief annimmt, der lehnt sich gegen Chalkedon auf (2). Wenn man den Brief annimmt, dann stürzt auch das ganze Werk des Konzils von Ephesos zusammen (3). Es ist also nicht zu sehen, wie man an der Verurteilung des inkriminierten Briefes vorbeikommen kann, ohne sich gegen allgemein anerkannte Ökumenische Konzilien zu stellen. Ausdrücklich stellt Pelagius aber auch in diesem Brief nicht die Forderung, das Constantinopolitanum II anzunehmen. Einschließlich wird aber doch verlangt, daß man die häretischen drei Kapitel aufgebe, wenn man zur wahren Kirche gehören wolle. Es ist klar, daß niemand Glied dieser Kirche sein kann, der Dinge für wahr hält, die den Ökumenischen Konzilien widerstreiten.

Bei Gregor dem Großen finden wir zum erstenmal die Androhung des Anathems gegen jeden, der die Verurteilung der drei Kapitel nicht annimmt. Der Text findet sich in der Synodica an die orientalischen Patriarchen von Februar 591, die ein feierliches Glaubensbekenntnis enthält. Hier erklärt Gregor zunächst, er nehme die vier Konzilien an und verehre sie wie vier Evangelien; auch das 5. Konzil (das Constantinopolitanum II) verehre er in gleicher Weise (pariter). In ihm sei der dem Ibas zugeschriebene Brief, der voll von Irrlehren sei, verworfen und Theodor von Mopsuestia der Gottlosigkeit überführt worden. Die Schriften des Theodoret gegen Kyrill habe man zurückgewiesen. Gregor verwirft die Personen, die von den Konzilien verworfen worden sind, weil die Konzilien der allgemeinen Übereinstimmung Ausdruck geben. Wer anders denkt, « Anathema sit » (4)!

(1) l.c. 118.119.
(2) l.c. 126 $^{29-31}$.
(3) l.c. 126^{40}-127^{1}.
(4) MGH Ep. I Reg. n° 1, 24 S. 36.

Die Lateransynode des Jahres 649 unter Martin I. (649-653) übernimmt sogar die theologischen Formeln des 2. Konzils von Konstantinopel, die man gewöhnlich « neuchalkedonisch » nennt, und schreibt sie allen Gläubigen unter Androhung des Anathems vor (1). Das hatten die vorhergehenden Päpste nicht getan; sie hatten nur die Annahme der Verurteilung der drei Kapitel verlangt. Diese Angleichung an die theologische Konzeption der Byzantiner erklärt sich wohl aus dem damaligen starken Einfluß der Griechen in Rom (2). Die gleiche Synode bedrohte jeden mit dem Anathem, der nicht alles — usque ad unum apicem — was die fünf universalen Konzilien gelehrt haben, annimmt (3). Folglich wird auch jeder, der die Exkommunikation gegen Papst Vigilius nicht annimmt, mit dem Anathem bedroht. — Das 3. Konzil von Konstantinopel (680/681) nimmt die fünf vorhergehenden Konzilien, also auch das des Jahres 553 an (4).

Daß die unmittelbar auf Vigilius folgenden Päpste auf der Annahme des Constantinopolitanum II bestanden, erklärt sich wohl aus dem starken Druck von seiten der byzantinischen Kaiser. Pelagius I. war nur Papst geworden durch den Willen Justinians, und zwar unter der Bedingung, daß er die Verurteilung der drei Kapitel annehme. So wurde aus dem Verteidiger der drei Kapitel ein Gegner. Es ist aber bezeichnend, daß diese Päpste sich an die Situation im Westen anzupassen wußten. Sie hatten sich mit dem Schisma auseinanderzusetzen, das durch das Nachgeben des Papstes Vigilius gegenüber den Forderungen des Justinian ausgelöst worden war. Wo es ihnen opportun schien, schwiegen sie vom Constantinopolitanum II und verlangten lediglich die Annahme der vier ersten Konzilien. Pelagius I. ermahnt z.B. in einem Brief vom 16.4.557 die Bischöfe der Toscana (Tusciae Annonariae), das Schisma aufzugeben und den Namen des Papstes wieder in der Liturgie zu erwähnen, verlangt aber nur den Glauben an die in Chalkedon definierten Wahrheiten und sagt kein Wort vom Constantinopolitanum II (5). Im Brief an den

(1) *D Sch* 502 (can. 2); 505 (can. 5); 506 (can. 6). Vgl. dazu die 14 Canones des Constantinopolitanum II in: D Sch 421-437.

(2) CASPAR, *Geschichte des Papsttums* II, 559.

(3) *D Sch* 517 (can. 17).

(4) *D Sch* 554.

(5) GASSO-BATTLE, 31-33.

Frankenkönig Childebert vom 11.12.556 spricht er zwar von der Frage der drei Kapitel, anathematisiert aber nur diejenigen, die sich von dem in Chalkedon festgesetzten Glauben entfernen.

Pelagius II. ermahnt die Bischöfe von Istrien in seinem ersten Brief an sie, zur Einheit der Kirche zurückzukehren. Er beteuert, keinen anderen Glauben zu bekennen als den der vier Konzilien. Vom Constantinopolitanum II sagt er kein Wort (1).

Gregor der Große schweigt z.B. in einem Brief an die Bischöfe von Gallien vom 12.8.595 über das 2. Konzil von Konstantinopel und verlangt nur, daß man am Glauben der vier Synoden festhalte (2). In seinem Brief an den Bischof Constantius von Mailand vom Juli 594 sagt Gregor von dem Konzil des Jahres 553, es werde *von vielen* — also nicht von allen — als das fünfte Konzil bezeichnet (3). Allzu wichtig war diesen Päpsten also das Constantinopolitanum II nicht.

Es ist hervorzuheben, daß die genannten Päpste häufig die Verurteilung der drei Kapitel als eine Angelegenheit darstellen, die mit dem Glauben nichts zu tun habe, da es sich nur um Personenfragen handle. Auf diese Weise war die Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, daß Vigilius, der die drei Kapitel zuerst verteidigte und dann verurteilte, sich selbst in Glaubensfragen, und zwar in sehr autoritativen Äußerungen seines Lehramtes, widersprochen habe. Ob es die Absicht der Päpste war, ihren Vorgänger von dieser Anklage reinzuwaschen, ist nicht klar. Es ging ihnen wohl mehr darum, den Vorwurf der Opponenten im Westen gegen das Konzil zu entkräften, dieses habe dem Glauben von Chalkedon widersprochen. Wenn es in dem ganzen Streit um die drei Kapitel nur um Personen ging, dann fiel diese Anklage in sich zusammen. Pelagius II. spricht z.B. von einem Brief, den er von den Bischöfen Istriens bekommen habe, in dem der Vorwurf erhoben worden war, die Verurteilung der drei Kapitel sei gegen den Glauben von Chalkedon (4). Diesem Vorwurf sucht er in seiner Antwort zu begegnen. Pelagius I. erklärt in seinem schon erwähnten Brief an den Frankenkönig Childebert ausdrücklich, nach dem Tode der Kaiserin Theodora (548) sei im Osten

(1) *ACO* IV 2, 105.106; vgl. Jaffé n. 1054.
(2) *MGH* Ep. I, Reg V 59, 372.
(3) l.c. Reg. IV 37, 273 [25-26].
(4) *ACO* IV 2, 109.

überhaupt keine Glaubensfrage mehr behandelt worden, sondern man habe nur gewisse Kapitel « extra fidem » verurteilt (1). Pelagius II. betont in seinem dritten Brief an die Bischöfe von Istrien, es habe sich bei dem ganzen Streit nur um Personenfragen gehandelt und deshalb habe der Glaube von Chalkedon gar keinen Schaden leiden können (2). Gregor der Große setzt in seinem schon erwähnten Brief an den Bischof Constantius von Mailand und auch sonst auseinander, das Constantinopolitanum II habe sich gar nicht mit dem Glauben, sondern nur mit Personenfragen befaßt (3). Tatsächlich werden die Dinge so doch allzu sehr vereinfacht. Es ist hervorzuheben, daß diese Päpste in ihren Äußerungen über das Konzil immer nur die Verurteilung der drei Kapitel und nicht das ganze dogmatische Werk der Synode im Auge haben.

Immer und immer wieder betonen die Päpste, es bestehe zwischen dem Constantinopolitanum II und Chalkedon kein Widerspruch. Im Westen herrschte dagegen, wie gesagt, die Überzeugung, die Verurteilung der drei Kapitel sei gegen Chalkedon gerichtet gewesen. Eine Synode in Afrika hatte sogar den Papst Vigilius wegen seiner Verurteilung der Kapitel für exkommuniziert erklärt. Hierüber berichtet Victor Tununensis in seiner Chronik und er fügt hinzu, Facundus von Herminiane habe bis zur Evidenz bewiesen, daß die Verurteilung der drei Kapitel das Konzil von Chalkedon habe treffen wollen (4). Das war also offen-

(1) GASSO-BATTLE, 7.

(2) *ACO* IV 2, 114 [35-37].

(3) *MGH* Ep I, Reg. IV 37, 273 [27-28]; vgl. Jaffé 1309; vgl. MGH Ep I, Reg. II 49, 151; Reg. IV 4, 236.

(4) PL 68, 968 C. 959 A; *MGH*, Auct. ant. XI, *Chronica Minora* ed. TH. MOMMSEN 202: *Die Schrift des Facundus von Hermiane « Pro defensione trium capitulorum »* s. PL 67, 527-852. Facundus schrieb im gleichen Sinne noch: *« Liber contra Mocianum Scholasticum »*, s. PL 67, 853-863. Über die Abfassungszeit dieser Schriften s. EVANGELOS CHRYSOS, *Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane*, in: Κληρονομία, Band I, Salouiki 1969, 311-324. Über den Kampf der afrikanischen Kirche gegen das Constantinopolitanum II s. W. PEWESIN, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts*, in: *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, hrsg. von E. SEEBERG, R. HOLTZMANN, W. WEBER, 11. Band, Stuttgart 1937.

bar der Grund für die Verurteilung des Vigilius durch die afrikanische Synode.

Den Päpsten zufolge besteht selbst, was Personenfragen angeht, zwischen dem 2. Konzil von Konstantinopel und Chalkedon kein Gegensatz. Diese Behauptung könnte zunächst überraschen. Die Begründung, die z.B. Pelagius II. hierfür gibt, ist diese: Leo der Große approbierte lediglich die Glaubensaussagen des Konzils von Chalkedon, d.h. die Beschlüsse bis zur 6. Sitzung einschließlich. Die später behandelten Personenfragen nahm er dagegen ausdrücklich von seiner Bestätigung aus. Was dort gesagt wurde, gehört also nicht zu den verpflichtenden Aussagen des Konzils. Diese Idee entwickelt Pelagius II. in seinen Briefen an die Bischöfe von Istrien (1). Er beruft sich auf verschiedene Briefe Leos, in denen dieser Papst betont, er habe nur den Glauben von Chalkedon approbiert. Leo schreibt in der Tat an den Bischof Maximos von Antiochien (Ep 119): « Wenn etwa von diesen (unsern) Brüdern (seinen Legaten), die ich zu meiner Vertretung zur hl. Synode geschickt habe, etwas getan worden ist, was mit der Sache des Glaubens nichts zu tun hat, so wird dies keinerlei Festigkeit haben. Denn sie sind vom Apostolischen Stuhl nur deshalb geschickt worden, um nach Ausrottung der Häresie Verteidiger des Glaubens zu sein. Was immer nämlich sonst an speziellen Fragen der Konzilsväter den Bischöfen zur Prüfung vorgelegt wurde, steht der freien Beurteilung offen » (2).

Man könnte freilich dagegen einwenden, daß es sich bei dem Brief des Ibas, den die Legaten in Chalkedon ausdrücklich approbierten, sehr wohl um eine Sache des Glaubens handelte und nicht bloß um eine private Angelegenheit und eine spezielle Frage. Ganz überzeugt die Argumentation des Pelagius nicht. Auch wenn Leo in seinem Brief 114 sagt, er habe « nur in Sachen des Glaubens » dem Konzil seine Zustimmung gegeben, so ist dies nicht eindeutig (3).

Gregor dem Großen zufolge gehören die drei Kapitel nicht zur Substanz des Konzils, sondern nur zu den Streitfragen unter den Bischöfen. Er schreibt in einem Brief an den Eremiten Secundinus vom Mai 599: « Die heilige Synode von Chalkedon hat

(1) 2. Brief: *ACO* IV 2, 109^{32}; 3. Brief: l.c. 115.128.
(2) PL 54, 1045.
(3) l.c. 1029.

bei der Definition des Glaubens und der Verkündigung der canones über allgemeine Fragen gesprochen. Nach der Verkündigung der canones hat sie sich noch mit besonderen Streitfragen der Bischöfe befaßt. Der Brief, den der hochwürdigste Ibas bei der Synode nicht als den seinen anerkannte, kommt, wie Du weißt, erst ganz am Schluß des Konzils » (1). Gregor sucht also die ganze Angelegenheit des Ibas-Briefes als eine belanglose Streitfrage zwischen Bischöfen abzutun. Er beruft sich dafür aber nicht auf Leo.

Auch diese Beweisführung scheint uns nicht recht schlüssig, zumal da Gregor keine Rücksicht auf die Tatsache nimmt, daß die päpstlichen Legaten den Brief des Ibas ausdrücklich approbierten. Jedenfalls hat Leo seine Legaten niemals deshalb desavouiert. Gregor versichert in einem Brief an den Subdiakon Savinus, zur Zeit des Justinian sei (auf dem Constantinopolitanum II) nur über Personen gehandelt worden, aber der Glaube sei in keiner Weise verletzt worden. Auch was auf dem Konzil von 553 über Personen gesagt worden sei, stehe nicht im Gegensatz zu Chalkedon (2). Gregor gibt hier für diese Behauptung keinerlei Begründung.

Die Frage, ob das Konzil von 553 auch in Personenfragen in keiner Weise dem Konzil von Chalkedon widerspricht, bedarf einer eingehenden Untersuchung. Papst Vigilius behauptet in seinem Constitutum I im Gegensatz zu Pelagius II., auch was von Chalkedon in Personenfragen entschieden wurde, sei von Leo approbiert worden (3). Er beruft sich zunächst auf einen Brief Leos an das Konzil vor dessen Beginn, in dem er es als Aufgabe des Konzils hinstellt, auch die ungerecht abgesetzten Bischöfe wieder einzusetzen (4). Ferner zitiert Vigilius einen Brief Leos an die Kaiserin Pulcheria, in welchem er ausdrücklich für die Wiedereinsetzung der ungerecht vertriebenen Bischöfe dankt (5). In der offiziellen Bestätigung des Konzils, die Leo auf Ansuchen des

(1) *MGH* Ep II, Reg. IX 147, 145; vgl. **PL** 77, 986.

(2) *MGH* Ep I, Reg III 10, 170.

(3) *Collectio Avellana*, 311.

(4) Ep. 93, *ACO* II 4, 52: PL 54, 939 A.

(5) *Collectio Avellana*, 311-312. Der Brief, auf den sich Vigilius hier bezieht (Ep 79), ist *vor* dem Konzil, am 13.4.451, geschrieben, also nicht zur Sache; *ACO* IV 2, 381; vgl. PL 54, 911 B.

Kaisers Markianos am 21.3.453 gab, nimmt er nur den canon 28 ausdrücklich von der Bestätigung aus, betont freilich auch hier, daß seine Bestätigung sich nur auf Glaubensentscheidungen erstrecke (1).

Die Autoren, die sich mit unserer Frage befaßt haben, erklären fast alle, das 2. Konzil von Konstantinopel stehe höchstens in Personenfragen im Gegensatz zu Chalkedon. Sie sind der Auffassung, die Päpste hätten von den Entscheidungen des Constantinopolitanum II nur die Verurteilung der drei Kapitel, das heißt die Anathematismen 12-14, nicht aber das ganze dogmatische Werk approbiert, also nicht die Anathematismen 1-10, welche die neuchalkedonische Theologie enthalten. Bei dieser Verurteilung gehe es aber nur um Personenfragen. Hefele urteilt zur Sache: man habe in Konstantinopel bezüglich des Urteils über Personen nichts getan, was nicht auch Chalkedon hätte tun können, ohne sich selbst zu widersprechen (2). Es bleibt aber die Tatsache, daß Chalkedon es nicht getan hat und nach der damaligen Lage der Dinge praktisch auch nicht tun konnte. Duchesne ist der Meinung, durch die Zustimmung des Vigilius seien die Dekrete des 2. Konzils von Konstantinopel Gesetz der Kirche geworden. Die Opposition erklärte, das Constantinopolitanum II habe sich in Gegensatz zu Chalkedon gestellt. Duchesne versucht, diesen Gegensatz aufzulösen. Das Anathem gegen Theodor von Mopsuestia sei sachlich nicht gegen Chalkedon, da dieses Konzil den Nestorianismus verurteilte und damit einschließlich auch den Theodor von Mopsuestia anathematisierte, ohne dies ausdrücklich zu tun. Das setzt voraus, daß Chalkedon die Lehre Theodors für nestorianisch hielt. Das Urteil des Constantinopolitanum II über Theodoret und Ibas sei sachlich nicht verschieden von dem des Konzils von Chalkedon. Das 2. Konzil von Konstantinopel wendet sich nicht gegen die Wiedereinsetzung der beiden auf ihre Bischofsstühle. Chalkedon untersuchte die Schriften des Theodoret nicht und äußerte sich nicht zu ihnen (3). Über die Frage des Ibas-Briefes, wo es direkt um die Lehre geht, wird weiter unten (S 363/64) noch eigens gehandelt.

(1) Ep. 114, *ACO* II 4, 71: PL 54, 1029-1031.
(2) HEFELE-LECLERCQ III 1, 136.
(3) DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle*, 221-223.

E. Amann führt aus, in der Lehre sei kein Unterschied zwischen Konstantinopel und Chalkedon (1). Ch. Moeller bemerkt zur Sache, spätere Päpste wie Pelagius II. und Gregor der Große hätten nicht verlangt, daß man das Constitutum II des Vigilius annehme (2). Das scheint uns jedoch nicht den Tatsachen zu entsprechen. Diese Päpste verlangen die Annahme der Verurteilung der drei Kapitel, und genau das war der wesentliche Inhalt des Constitutum II. P. Galtier unterstreicht, Vigilius habe nur die Verurteilung der drei Kapitel angenommen, nicht aber die Anathemismen 1-10. Er zweifelt daran, ob man überhaupt von einer Bestätigung des Constantinopolitanum II. durch Vigilius reden könne (3).

Am ausführlichsten befaßt sich J. Ortiz de Urbina mit unserer Frage. Er führt im einzelnen aus: Die Päpste hätten nur die Anerkennung der Verurteilung der drei Kapitel verlangt. Diese sei aber nicht durch eine dogmatische Definition, sondern nur durch eine reformierbare Sentenz erfolgt, da es sich um bloße Tatsachen handelte, die freilich mit dem Glauben zusammenhängen. Über den Wert der Aussagen des Lehramtes über solche Dinge sei man sich damals noch nicht klar gewesen (4).

Ortiz de Urbina unterschätzt m. E. ein wenig die Bedeutung der Synodica Gregors an die orientalischen Patriarchen, in der er diesen seine Erhebung zum Papst ankündigt. Hier handelt es sich um ein feierliches Glaubensbekenntnis des Papstes, der unter Androhung des Anathems verlangt, daß alle Christen den Inhalt dieses Bekenntnisses annehmen (5). Ortiz de Urbina berücksichtigt auch nicht genug die Aussagen des Lateran-Konzils von 649, die eine Schwierigkeit gegen seine Auffassung darstellen. Er zitiert zwar kurz dieses Konzil (6), geht aber nicht näher darauf ein.

Die Aussagen dieser Synode, die auch die Theologie des Constantinopolitanum II annimmt, stehen wohl so ziemlich einzig

(1) *Trois Chapitres* in: *DThC* XV³, 1920.
(2) *Le cinquième Concile* in: *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 35 (1951) 415.
(3) *L'Occident et le néochalcédonisme*, in: *Gregorianum* 40 (1959) 62.61.
(4) *Quali sententia « Tria Capitula » a sede romana damnata sunt?* in: *OCP* 33 (1967) 198-208.
(5) *MGH* Ep. I, Reg. I 24, 36-37.
(6) *OCP* 33 (1967) 208.

da. Es handelt sich aber nur um eine Partikularsynode, die keine absolute Autorität beanspruchen kann, auch wenn sie vom Papst approbiert wurde. Die durchgängige Haltung des kirchlichen Lehramtes dem Constantinopolitanum II gegenüber scheint uns diese zu sein: Nur die Verurteilung der drei Kapitel ist anzunehmen. M. H. Diepen ist — soweit wir sehen — der einzige Autor, der die absolute Gültigkeit aller Aussagen des 2. Konzils von Konstantinopel und ihre volle Übereinstimmung mit Chalkedon verteidigt, und zwar mit einer Heftigkeit und Überzeugung, die einer besseren Sache würdig wären (1). Er vergißt z.B., daß das Konzil praktisch die absolute Lehrautorität des Papstes leugnete und einen Papst exkommunizierte. Die einseitige Vorliebe für die Christologie des hl. Kyrill von Alexandrien führt ihn sogar dazu, jede Entwicklung vom Chalkedonismus zum Neochalkedonismus einfach zu bestreiten.

Die Aussagen über Personen, wie sie sich in der Verurteilung der drei Kapitel finden, lassen sich m.E. nur schwer mit dem Konzil von Chalkedon vereinbaren. E. Amann schreibt mit Recht über die Haltung der Väter von Chalkedon gegenüber Theodor von Mopsuestia: Das Konzil erklärte dessen Lehre nicht positiv für orthodox, es schwieg einfach über ihn. Außerdem widersprach es nicht den Lobsprüchen für Theodor, die sich im Brief des Ibas finden, dessen Verlesung von den Konzilsvätern angehört wurde (2). Von da bis zur Verurteilung des Theodor als eines gottlosen Erzketzers, wie sie durch das Constantinopolitanum II geschah, ist nun doch ein weiter Weg. In Chalkedon wird nirgendwo die Überzeugung geäußert, Theodors Lehre sei nestorianisch.

Theodoret war bekanntlich in Chalkedon anwesend, und es zeigte sich eine starke Animosität nicht weniger Konzilsväter gegen ihn. Das Konzil verlangte von ihm aber nichts anderes als die Anathematisierung des Nestorios, in keiner Weise aber die Verurteilung seiner eigenen Schriften. Daraufhin wurde Theodoret ohne weiteres als « des Bischofssitzes der Kirche der Orthodoxen » für würdig erachtet (3). Das Constantinopolitanum II verurteilt zwar nicht die Person des Theodoret, um nicht formell

(1) S.: *Douze dialogues de Christologie ancienne*, Rom 1960, und *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine*, Oosterhout 1953.

(2) *Trois Chapitres* in: *DThC* XV², 1884.

(3) *ACO* II I 3, 10; MANSI VII, 189.

Chalkedon zu widersprechen, aber es bezeichnet einen Teil seiner Schriften als « gottlos » (1).

Was Ibas angeht, besteht kein Unterschied in der Beurteilung seiner Person durch die beiden Konzilien, weil man in Konstantinopel (fälschlich) behauptete, der inkriminierte Brief habe gar nicht den Ibas zum Verfasser. Bei diesen Personenfragen handelt es sich gewiß nur um « dogmatische Tatsachen » (facta dogmatica), und die Kompetenz des Lehramtes in diesen Dingen war damals, wie Ortiz de Urbina mit Recht bemerkt, noch nicht geklärt. Nebenher gesagt ist auch heute noch diese Frage nicht restlos aufgehellt. Karl Rahner schreibt z.B. dazu unter dem Stichwort « Lehramt » in « Sacramentum Mundi » III: « Ob und inwieweit Aussagen des Lehramtes über solche Objekte (Voraussetzungen oder zwingende Folgerungen aus Offenbarungswahrheiten oder ' dogmatische Tatsachen ', z.B. die rechtliche Verbindlichkeit eines bestimmten Konzils) faktisch vorkommen und an der Qualität eigentlicher Glaubensaussagen partizipieren, ist weithin wohl eine offene Frage » (2). Es ist aber doch zuzugeben, daß das Constantinopolitanum II seine Urteile über diese Personenfragen sehr autoritativ fällt. Wer anders denkt, wird mit dem Anathem bedroht. Wenn auch noch keine reflexe Theorie über die Autorität der Kirche, facta dogmatica als unbedingt festzuhalten zu proklamieren, ausgebildet war, tatsächlich setzt doch das Vorangehen des Konzils voraus, daß es solche Autorität für sich in Anspruch nahm. Alle seine Aussagen werden mit dem Anspruch auf absolute Autorität gemacht (3).

Wir kommen also nicht daran vorbei zu untersuchen, ob dies mit Recht geschah oder nicht. U.E. sind die Aussagen des Konzils über Personen deswegen fragwürdig, weil ihre Grundla-

(1) *DSch* 436 (can. 13).

(2) S. *Sacramentum Mundi* III, Freiburg 1969, 185 (184); Vgl. zur Sache auch die Ausführungen von Magnus Löhrer in: *Mysterium Salutis* I, Einsiedeln 1965, 563-564, wo auch neuere Literatur zur Sache angegeben wird; ferner: G. Bavaud, *Essai sur la nature des faits dogmatiques*, in: *Rev. Thomiste* 59 (1959) 313 ff.

(3) Z. B.: *ACO* IV 2, 214 15-16; 215 2-3. In seinen canones oder Anathematismen: *ACO* IV 2, 215-220 bedroht das Konzil jeden, der anders denkt, mit dem Anathem, d.h. mit dem Ausschluß aus der Kirche.

gen in sich brüchig waren. Die rein formale Autorität genügt in sich nicht, um den Wert von Aussagen dieser Art zu begründen.

Ch. Moeller spricht in seinem Aufsatz über Chalkedonismus und Neuchalkedonismus über die Tradition, die der feindseligen Haltung des Konzils des Jahres 553 gegenüber Theodor von Mopsuestia zugrunde lag. Schon Kyrill hatte bei seiner Arbeit gegen die Antiochenische Schule Florilegien benutzt, die von den Apollinaristen gründlich verfälscht worden waren. Leontios von Byzanz gebrauchte ein Florilegium, das die Person und die Lehre des Theodor von Mopsuestia bis zur Karikatur entstellte (1). Es fehlte den Menschen jener Zeiten an historischem Denken. Das Constantinopolitanum II reißt Sätze aus den Schriften des Theodor von Mopsuestia aus dem Zusammenhang heraus, interpretiert sie nach der nunmehr herrschenden Terminologie und gibt sich keine Rechenschaft darüber, daß Theodor in einer Zeit schrieb, als die christologische Terminologie noch nicht festgelegt war, daß er nach Ausdrücken rang, um das Unsagbare, das Mysterium der Menschwerdung, irgendwie in menschlichen Worten auszusprechen. Daß ihm das nicht immer vollkommen gelungen ist, daß er in einer gewissen Einseitigkeit die Zweiheit der Naturen in Christus betonte, mag man zugeben. Aber er wollte auch die Einheit wahren. Ihn nun deswegen noch nach seinem Tode als einen gottlosen Häretiker zu anathematisieren, ist sachlich unberechtigt. A. Grillmeier urteilt abschließend über Theodor: Er hat noch nicht das richtige Gleichgewicht gefunden. Die entscheidende Krise lag noch vor ihm (2). R. Devreesse schreibt in seinem « Essai sur Théodore de Mopsueste », einem Buch, das in der Vatikanischen Sammlung « Studi e Testi » 1948 herausgekommen ist, der Sache nach: Man findet im System des Theodor Lücken und Übertreibungen. Aber ist das ein Grund, ihm immer noch Irrtümer zuzuschreiben, die er tatsächlich nicht gelehrt hat? Devreesse schließt mit einem Wort des hl. Kyrill von Alexandrien: « Es ist eine schwerwiegende Sache, die in Frieden mit der Kirche Verstorbenen anzuklagen. Das Urteil über sie steht Gott allein zu » (3). Es liegt auf der Hand, daß heute das Urteil des Constantinopolitanum II, Theodor von Mopsuestia sei ein verabscheuungs-

(1) *Chalkedon* I, 643.
(2) *Christ in Christian Tradition*, 360.
(3) *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 285.

würdiger, gottloser Häretiker gewesen, von niemandem mehr angenommen zu werden braucht. Das autoritative Urteil eines von den Päpsten anerkannten Konzils über ein « factum dogmaticum » ist also tatsächlich hinfällig geworden. Die Orthodoxie des Theodor von Mopsuestia ist heute eine offene Frage, über die unter den Fachgelehrten mit aller Freiheit diskutiert wird.

Den Theodoret verurteilt das Konzil zwar nicht persönlich, aber es verdammt seine « gottlosen Schriften » gegen den wahren Glauben, gegen die erste hl. Synode von Ephesos, gegen den hl. Kyrill und dessen « zwölf Kapitel » und alles, was er zugunsten der « gottlosen » Männer Theodor und Nestorios geschrieben hat..., indem er ihre Gottlosigkeit verteidigte (1). A. Grillmeier urteilt über Theodoret der Sache nach: Seine Christologie ist vermittelnd; er vermeidet die Teilung Christi in zwei Personen, ebenso wie die Vermischung der Naturen und anerkennt, daß zwischen ihm und Kyrill nach der Union von 433 kein Unterschied mehr besteht (2). B. Altaner sagt von Theodoret, die ihm zugehörigen verurteilten Schriften seien von ihm selbst anders gemeint gewesen, als sie später aufgefaßt wurden (3). Wenn Theodoret gegen die Art und Weise des Vorgehens gegen Nestorios in Ephesos polemisierte, so war dies gewiß nicht völlig unberechtigt. Das Verfahren Kyrills gegen ihn war überstürzt und angreifbar. A. Grillmeier wirft in einem Aufsatz « Zum Stand der Nestorius-Forschung » die Frage auf: Läßt sich heute die « Häresie » des Nestorios dogmengeschichtlich ähnlich positiv klären, wie dies Lebon für den Monophysitismus des Severos von Antiochien tun konnte? Er bemerkt dazu, die ernsthafte Arbeit an der Edition der Quellen zu Nestorios habe erst im 17. Jahrhundert begonnen. Zugleich damit begann auch die Reflexion über die eigentliche Lehre des Nestorios, und erst mit der besseren Erschließung der Quellen war eine Überprüfung des Falles « Nestorios » möglich (4). In seinem Buch: « Christ in Christian Tradition » urteilt derselbe Autor abschließend: « Man darf Nestorius nicht mehr eine ' Zwei-Personen-Lehre ' im schulmäßigen Sinn vorwerfen. Sein Fall ist ein

(1) *DSch* 436 (canon 13).
(2) *Christ in Christian Tradition*, 415.
(3) B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1958, 305.
(4) *Zum Stand der Nestorius-Forschung*, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 401 ff.

Fall des Verständnisses und der Interpretation. Seine Unvorsichtigkeiten und Unklarheiten sind deshalb nicht zu übersehen... Die Geschichte der Nestorius-Forschung zeigt aber auch, welcher Arbeit es bedarf, um das Problem einer 'Häresie' aufzuarbeiten und zu bewältigen. Auch für den Fall Nestorius ist diese Aufgabe noch nicht voll geleistet » (1). Wenn das von Nestorios gilt, um wieviel mehr dann von Theodoret! Man kann auch hier das autoritative Urteil des Constantinopolitanum II über die « dogmatische Tatsache » der Häresien in den Schriften des Theodoret nicht einfach akzeptieren.

Was den Fall des Ibas angeht, handelt es sich, wie schon hervorgehoben, nicht bloß um eine reine Personenfrage, sondern es geht um die Lehre, um die Frage, ob zwischen dem Urteil des Konzils von 553 über die im Brief enthaltene Lehre und dem Urteil von Chalkedon über denselben Gegenstand ein Widerspruch besteht oder nicht. Das Constantinopolitanum II hat den ganzen Brief als häretisch verurteilt und gegen jeden, der die darin ausgesprochene Lehre verteidigt, das Anathem verhängt (2). Die Väter des Konzils riefen bei der 6. Sitzung aus: « Der ganze Brief ist häretisch und gotteslästerlich. Wer den Brief nicht anathematisiert, ist ein Häretiker. Wer ihn annimmt, ist ein Häretiker! » (3). Um sich vor dem Vorwurf zu salvieren, sich in Gegensatz zu Chalkedon zu stellen, erklärten die Konzilsväter, der dem Ibas zugeschriebene Brief sei nicht authentisch und Chalkedon habe einen anderen Brief, nicht aber den dem Ibas angelasteten approbiert, den sogenannten Ibas-Brief aber ausdrücklich abgelehnt (4). Der Kaiser hatte schon in seinem Edikt vom Jahre 551 zu beweisen versucht, Ibas habe selbst auf dem Konzil von Chalkedon die Autorschaft des Briefes abgelehnt (5).

Die Frage ist, wie sich Chalkedon nun wirklich zum Brief des Ibas stellte. Papst Vigilius erklärt in seinem ersten Constitutum vom Mai 553, Chalkedon habe den Brief des Ibas im wesentlichen als orthodox anerkannt, nachdem Ibas seine im Brief

(1) *Christ in Christian Tradition* 410.
(2) *DSch* 437 (can. 14).
(3) *ACO* IV 1, 181-182.
(4) l.c. 213.214.
(5) HEFELE-LECLERCQ III 1, 53-54. In Anmerkung 1 auf S. 54 weist Hefele mit Recht die Argumente des Kaisers zurück.

geäußerten falschen Meinungen über Kyrill zurückgezogen hätte (1). Nach Facundus von Hermiane ist der Brief des Ibas von Chalkedon als katholisch anerkannt worden (2). Pelagius II. erklärt dagegen in seinem 3. Brief an die Bischöfe Istriens, es lasse sich nicht beweisen, daß Chalkedon den Brief des Ibas approbiert habe (3). Nach Ausweis der Akten muß man wohl Pelagius hier recht geben. Das Konzil verhandelte die Angelegenheit des Ibas in seiner Actio IX und vor allem in der Actio X (4). Ibas beklagte sich, weil er nicht zum Konzil von Ephesos (449) zugelassen worden sei und weil man ihn dort in Abwesenheit verurteilt habe (5). Das 2. Konzil von Konstantinopel erklärte eine solche Verurteilung für unzulässig (6). Der Brief des Ibas wurde während der Actio IX verlesen, und zwar als Beweisstück der Gegner des Ibas, um darzutun, dieser habe den Kyrill auch noch nach dessen Tod einen Häretiker genannt (7). Nachher wurde auf Verlangen des Ibas auch noch ein Brief der Kleriker von Edessa zu seiner Verteidigung vorgelesen (8). Daraufhin stellen die Kommissare des Kaisers den Antrag, es sollten auch noch die Akten des Konzils von Ephesos (449) verlesen werden. Die römischen Legaten und eine Reihe von Bischöfen protestieren dagegen, und das Konzil stimmt deren Urteil zu (9). Die Akten werden also nicht verlesen. Dann fordern die kaiserlichen Kommissare die Synode auf, ihre Meinung zur Frage des Ibas zu sagen. Zuerst ergreift der römische Legat Paschasinus das Wort und erklärt, auch im Namen seiner Kollegen: « Nach Verlesung seines (des Ibas) Briefes haben wir ihn (den Ibas) als orthodox anerkannt » (10). Dieses Urteil der römischen Legaten ist absolut eindeutig und hat ohne Zweifel sein

(1) *Collectio Avellana*, 310.305-306.

(2) PL 67, 527, Vorwort zu seinem Werk « *Pro Defensione trium capitulorum* ».

(3) *ACO* IV 2, 129 3-4, PL 72, 734 BC.

(4) *ACO* II I 3, 14 ff., vgl. Mansi VII, 197 ff.; *ACO* II I 3, 16 ff., vgl. Mansi VII, 204 ff. Den Text des Briefes s. in *ACO* l.c. 32-34, Mansi VII, 241-249.

(5) *ACO* l.c. 16.17, Mansi VII, 204.205.

(6) *ACO* l.c. 17, Mansi VII, 205.

(7) *ACO* l.c. 32-34, Mansi VII, 241 ff.

(8) *ACO* l.c. 34.35, Mansi VII, 250 ff.

(9) *ACO* l.c. 38-39, Mansi VII, 257-261.

(10) *ACO* l.c. 39 26-27, Mansi VII, 261 B.

Gewicht. Anatolios von Konstantinopel gibt als Zweiter sein Votum ab: Die auf dem Konzil verlesenen Dokumente beweisen die Unschuld des Ibas. Er hat die Lehrentscheidungen des Konzils und den Brief Leos angenommen. Deshalb ist er des Bischofsamtes würdig und soll wieder eingesetzt werden (1). Hier ist die Anerkennung der Orthodoxie des Briefes schon nicht mehr so eindeutig.

Maximos von Antiochien erklärt dagegen den Ibas ausdrücklich aufgrund seines Briefes für orthodox (2). Juvenal von Jerusalem drückt sich sehr viel vorsichtiger aus: man könne den Ibas wieder als Bischof einsetzen, weil man ja auch gegenüber zurückkehrenden Häretikern Milde walten lasse (3). Die übrigen Bischöfe, die zur Frage der Rehabilitierung des Ibas Stellung nehmen, beziehen sich nicht ausdrücklich auf seinen Brief, sondern sie machen seine Bereitwilligkeit geltend, alle Irrtümer zurückzunehmen (4). Eunomios von Nikomedien betont z.B., Ibas habe alles, was er gegen Kyrill geschrieben hatte, zurückgenommen (5). Am Schluß rufen die Bischöfe aus: « Wir sagen alle dasselbe: Er (Ibas) soll nur den Nestorios und den Eutyches anathematisieren ». Ibas kommt diesem Verlangen nach und anathematisiert auch jeden, der das hl. Konzil von Chalkedon nicht annimmt. Daraufhin erklären die Kommissare des Kaisers den Ibas für rehabilitiert (6).

Man kann nach allem nicht sagen, das Konzil als Ganzes habe die Orthodoxie des Briefes des Ibas ausdrücklich anerkannt. Eine solche ausdrückliche Anerkennung wurde nur von den römischen Legaten und dem Maximos von Antiochien ausgesprochen. Das Konzil hat aber auch nichts gegen die Orthodoxie des Briefes gesagt, es hat vielmehr die Orthodoxie des Ibas nach der Verlesung seines Briefes bestätigt, aber auch nachdem Ibas die Irrlehren des Nestorius verworfen und die Glaubensdefinition des Konzils angenommen hatte. Was also im Brief des Ibas zugunsten

(1) *ACO* l.c. 40, Mansi VII, 261 C.
(2) *ACO* l.c. 40, Mansi VII, 264 A.
(3) *ACO* l.c. Mansi VII, 264 B.
(4) *ACO* l.c. 40 ff., Mansi VII, 264 ff.
(5) Mansi VII, 266 D. Der Text findet sich nur in der lateinischen Übersetzung bei Mansi, nicht im griechischen Urtext.
(6) *ACO* l.c. 42, Mansi VII, 268 DE, 269 A.

des Nestorios gesagt wird oder was im Widerspruch zur späteren Definition von Chalkedon steht, ist durch die Autorität des Konzils sicher nicht gedeckt. Was das im einzelnen ist, darüber äußert sich das Konzil nicht. Ein Widerspruch in der Lehre zwischen dem Constantinopolitanum II und Chalkedon läßt sich also, was ihre verschiedene Stellungnahme zum Brief des Ibas angeht, nicht nachweisen.

Es wäre nun noch im einzelnen zu untersuchen, ob die vom 2. Konzil von Konstantinopel vertretene Christologie mit Chalkedon vereinbar ist oder nicht. Da nicht das ganze dogmatische Werk des Constantinopolitanum II von den Päpsten rezipiert wurde, sondern nur die Verurteilung der drei Kapitel, ist diese Frage für uns nicht von großer Bedeutung, und wir können uns auf einige Andeutungen beschränken. — E. Amann ist der Auffassung, daß der drei-Kapitel-Streit die Kirche in Sachen der Christologie zu einer von Chalkedon merklich verschiedenen Stellungnahme führte. Die Theologie Kyrills, die man in Chalkedon beiseite geschoben hatte, begann nun zu triumphieren (1). In der Tat übernahm das Constantinopolitanum II die gesamte Theologie Kyrills. Das Konzil von Ephesos hatte sich die zwölf Anathematismen Kyrills nicht zueigen gemacht. Wir können uns da auf A. Grillmeier, einen ausgezeichneten Kenner der Vorgeschichte der Christologie von Chalkedon berufen, der die von Diepen vertretene Auffassung, Ephesos habe die Anathematismen als Dogma verkündet, entschieden zurückweist (2). Der dritte Brief Kyrills an Nestorios, der die Anathematismen enthält, wurde lediglich zu den Akten genommen, aber es wurde nicht darüber abgestimmt, und es erfolgte keine Approbation (3). Chalkedon hat die Anathematismen nicht zurückgewiesen, sie aber auch nicht ausdrücklich gebilligt. Auch Kyrill selbst hat beim Friedensschluß mit den Orientalen (433) die Anathematismen nicht erwähnt (4). Nach

(1) *Trois Chapitres* in *DThC* XV², 1869.1887.

(2) *Christ in Christian Tradition*, 415 Anm. 1.

(3) Vgl. P. Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine* 67, *ACO* I I 2, 36 [19-20], Mansi IV, 1180 A.

(4) Vgl. Diepen, *Douze dialogues*, 124; vgl. zur Sache auch: P. Galtier, *Les Anathématismes de Saint Cyrille et le Concile de Chalcédoine*, in: *Recherches de Sc. Rel.* 23 (1933) 45-57. Diepen polemisiert gegen ihn - m.E. zu Unrecht - in: *Douze dialogues* 55 und 86 ff.

Ch. Moeller approbierte Chalkedon den Kyrill der Union von 433, schwieg aber über den Rest. Die Anathematismen gingen jedoch allmählich in den Gebrauch des ordentlichen Lehramtes über. Die Christologie des hl. Leo war gemäßigter gewesen (1). Auf dem Konzil von 553 siegte der sogenannte Neuchalkedonismus, der das gesamte System Kyrills in die Lehre des Konzils von Chalkedon hineinintegrieren wollte und der aus der antimonophysitischen Polemik als Reaktion geboren worden war. Die Gründe dafür waren oft rein politischer Natur, und die Religionspolitik Justinians spielte eine große Rolle dabei. Der Neuchalkedonismus wollte ein Mittelweg sein zwischen der Theologie von Chalkedon und der des Severos von Antiochien (2). Moeller beurteilt den Neuchalkedonismus trotzdem positiv, da dieser das wesentliche Band zwischen der göttlichen Hypostase und der angenommenen Menschennatur klargestellt und so die Terminologie von Chalkedon ergänzt hat. So hat der Neuchalkedonismus ein notwendiges Werk getan. Damit will Moeller aber nicht sagen, daß man die ganze Theologie Kyrills, insbesondere die Anathematismen annehmen müsse (3). Der vom Konzil des Jahres 553 vertretene Neuchalkedonismus stellt eine Weiterentwicklung der Lehre von Chalkedon dar, steht aber nicht im Gegensatz zu ihr. Man kann ihn aber nicht als verpflichtende Lehre der Kirche ansehen, da — wie gesagt — die Päpste ausschließlich die Verurteilung der drei Kapitel, nicht aber das ganze dogmatische Werk des Constantinopolitanum II anerkannt haben. Daß die Verurteilung der Lehre, die in den drei Kapiteln, *wie das Konzil sie verstand*, enthalten war, zu Recht geschehen ist, unterliegt keinem Zweifel. Hier stimmt das Konzil mit Chalkedon überein, bestätigt dessen Lehre aufs neue und schließt vielleicht noch energischer jede Art von Nestorianismus aus. Das und nur das ist der Wert des Konzils. Eine ganz andere Frage ist es aber, ob das Konzil die verurteilten Lehren mit Recht dem Theodor von Mopsuestia und dem Theodoret zugeschrieben hat. Darüber sind sich die Fachgelehrten bis heute nicht einig. Hier handelt es sich um « facta dogmatica » sehr zweifelhaften Wertes. Über die Berechtigung oder Nicht-Berechtigung der

(1) Moeller, *Le chalcédonisme et le néchalcédonisme* ... in: *Chalkedon* I, 645.
(2) Moeller l.c., 666.
(3) l.c. 719.

Verurteilung des Ibas-Briefes wird weiter unten (S 363) noch eigens gehandelt.

Sehr viel schwieriger, als die beiden Konzilien zu einer gewissen Konkordanz zu bringen, ist es, das Constitutum I des Papstes Vigilius mit den Dekreten des Constantinopolitanum II zu vereinbaren. Wir müssen hier einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der vom Papst frei und unter Einsatz der Autorität des Apostolischen Stuhles gegebenen Entscheidung und den Beschlüssen des Konzils feststellen. Papst und Konzil sind einig in der Verurteilung der Sätze aus den Schriften des Theodor von Mopsuestia, Vigilius will aber die Person des Theodor nicht anathematisieren. Als Begründung gibt er an, es entspreche nicht der Tradition, Tote, die im Frieden mit der Kirche gestorben seien, noch mit dem Anathem zu belegen. Er beruft sich dafür auf das Konzil von Ephesos, das den Theodor von Mopsuestia persönlich nicht verurteilen wollte, weil er schon gestorben war (1), ferner auf einen Brief des Kyrill (2) und auf einen solchen des Proklos von Konstantinopel (3), zudem noch auf das Konzil von Chalkedon, auf die Päpste Leo den Großen und Gelasius I. (4) und überhaupt auf die Tradition des Apostolischen Stuhles. Aus all diesen Gründen wagt Vigilius es nicht, die Person des Theodor zu anathematisieren, und er will es nicht erlauben, daß irgend jemand dies tue (5). Das ändert nichts an der Zurückweisung der « Capitula dogmatum » Theodors, die er « secundum subiectos intelligentiae sensus » verurteilt hat, woran nicht zu rütteln ist (6). Hier haben wir *vielleicht* eine Andeutung der so wichtigen Unterscheidung zwischen dem für Vigilius und seine Zeitgenossen eindeutig erscheinenden Sinn der Sätze und dem, was Theodor wirklich gemeint hat. Das Constantinopolitanum II anathematisierte dagegen nicht bloß die Lehre Theodors, sondern seine Person. Jeder,

(1) *Collectio Avellana,* 287.

(2) l.c. 288. Es handelt sich um einen Brief Kyrills an Johannes von Antiochien, s. PL 67, 728, vgl. *Coll. Avell.*, 287 Anm.

(3) *Collectio Avellana,* 288. Der zitierte Brief des Proklos ist verloren, vgl. l.c. Anmerkung.

(4) l.c. 289.290.

(5) l.c. 292.

(6) l.c. 292-293.

der ihn verteidigt oder zu seinen Gunsten schreibt, wird mit dem Anathem bedroht (1).

Was Theodoret angeht, verurteilt der Papst die Auszüge aus dessen Schriften, die ihm vorlagen (2), das Konzil dagegen ganz allgemein alle seine « gottlosen » Schriften, die sich gegen den wahren Glauben, das 1. Konzil von Ephesos und den hl. Kyrill richten, und alles was er zugunsten des Theodor von Mopsuestia geschrieben hat (3). Von der Person des Theodoret spricht Vigilius mit größter Ehrfurcht, er nennt ihn einen « vir venerabilis » und wundert sich darüber, daß man ihn verunglimpfen will. Theodoret hat in Chalkedon den Brief Leos angenommen und die Glaubensdefinition des Konzils ohne Zögern unterschrieben. Obwohl manche von ihm behaupteten, er habe den Kyrill anathematisiert und er sei ein Häretiker, haben die Väter von Chalkedon nur von ihm verlangt, daß er den Nestorios und dessen gottlose Lehren verurteile. Man würde dem Konzil von Chalkedon widersprechen, wenn man den Theodoret jetzt noch verdächtigen und Schriften von ihm als nestorianisch verurteilen wollte (4). Genau das tat das Konzil, wenn es auch die Person des Theodoret nicht verdammte. — Über den eklatanten Gegensatz zwischen dem päpstlichen Constitutum und den Beschlüssen des Konzils, was den Ibas-Brief angeht, wird weiter unten gehandelt (S 362 ff.). Hier geht es nicht bloß um Tatsachenfragen, sondern um die Lehre. Das Constitutum I ist also mit dem Konzil, auch was die Verurteilung der drei Kapitel angeht, unvereinbar. Wenn man mit Ch. Moeller und E. Amann das Konzil nur insoweit gelten lassen will, als es dem Constitutum I nicht widerspricht, muß man auch die Verurteilung der drei Kapitel fallen lassen und stellt sich damit gegen die Entscheidung nicht weniger Päpste, die diese Verurteilung approbierten und ihre Annahme forderten.

Noch schwieriger ist es, den Gegensatz zwischen dem Constitutum I auf der einen Seite und dem Brief des Papstes Vigilius an Eutychios vom 8.12.553 und dem Constitutum II vom 23.2.554 auf der anderen Seite aus der Welt zu schaffen. Ortiz de Urbina sucht, wie schon erwähnt, das Problem dadurch zu lösen, daß

(1) *DSch* 435 (can. 12).
(2) *Collectio Avellana*, 295.
(3) *DSch* 436.
(4) *Collectio Avellana*, 293-294.

er die Authentizität der beiden letzten Dokumente bestreitet. Er steht mit dieser Ansicht aber wohl ziemlich allein da, und seine Gründe überzeugen uns nicht. Außerdem bleibt die grundlegende Schwierigkeit: Vigilius hat ohne Zweifel die Verurteilung der drei Kapitel nach dem Konzil gebilligt, während er sie in seinem Constitutum I mit Einsatz seiner apostolischen Autorität zurückgewiesen hatte.

Zunächst ein Wort über die Frage der Authentizität der beiden Dokumente. Ortiz de Urbina argumentiert gegen die Echtheit des Briefes an Eutychios aus der inneren Unwahrscheinlichkeit. Vigilius wäre zu elend umgefallen. Das ist eine Argumentation a priori, die wir in diesen historischen Fragen nicht anerkennen können. Im übrigen verlangt Ortiz de Urbina in dieser Sache eine absolute Gewißheit, die wir in solchen Dingen nicht haben können. Allerdings ist der Brief nur in einem einzigen Manuskript der Pariser Bibliothek erhalten, das erst im 17. Jahrhundert durch Petrus de Marca entdeckt wurde. Der erste Herausgeber war S. Baluzius (1). Ortiz de Urbina hat in dieser Sache eine ganze Reihe von Autoren gegen sich, die über die Frage geschrieben haben, so Hefele, E. Amann, Moeller, Galtier, Devreesse, Diepen und Bréhier. Aus dem Inhalt des Briefes scheint es uns klar zu sein, daß der Verfasser nur Vigilius sein kann. Wer hätte es sonst gewagt, den Verfasser des Constitutum I derart zu desavouieren, außer Vigilius selbst?

Das wichtigste Dokument ist das Constitutum II, das die höchstoffizielle Zurücknahme des Constitutum I und die Approbation der Verurteilung der drei Kapitel durch das Konzil enthält. Die Authentizität dieses Dokuments ist nach Ortiz de Urbina noch zweifelhafter als die des Briefes an Eutychios. Er gibt zwar zu, daß der Stil und die Redeweise des Schriftstücks zu Vigilius passen. Im einzigen erhaltenen Manuskript (Paris 1682) wird der Brief aber nicht dem Vigilius zugeschrieben. Das erklärt sich jedoch, wie wir gleich sehen werden, mühelos. Erst der Herausgeber Baluzius eignete den Brief dem Vigilius zu. — Ortiz de Urbina argumentiert weiter aus dem Schweigen Justinians, des

(1) *Quali sententia* ... *OCP* 33 (1967) 194-196; vgl. Hefele-Leclercq III 1, 137.

(2) PL 69, 122 ss.

Facundus und des Pelagius I. über dieses Dokument ([1]). Dazu ist zu sagen, daß die « Verteidigung der drei Kapitel » des Facundus vor der Herausgabe des Constitutum II geschrieben wurde ([2]). Pelagius erwähnt das Constitutum II ausdrücklich in seiner Schrift zur Verteidigung der drei Kapitel, die er als Diakon verfaßte. Er spricht von dem dritten « Judicatum » des Vigilius, durch das dieser dem Anathem verfallen sei ([3]). Das dritte offizielle Schriftstück des Vigilius ist das Constitutum II. An anderer Stelle schreibt Pelagius, Vigilius und seine « dictatores » hätten in dem Schriftstück, das sie « *secunda indictione* » verfaßten, ostentativ die Synode von Chalkedon gelobt... Dasselbe täten aber auch alle Häretiker, was die Hl. Schrift angehe ([4]). Die « secunda indictio » zu der Zeit, die hier in Frage kommt, ist eindeutig das Jahr 554. Es kann sich also nur um das Constitutum II handeln. Pelagius spricht auch von einem « Judicatum primae indictionis », d.h. des Jahres 553. Hier ist das Constitutum I gemeint ([5]).

E. Schwartz schreibt über unsere Frage in der Einleitung zum Volumen II des Tomus IV seiner « Acta Conciliorum Oecumenicorum » der Sache nach: Der Anfang des Dokuments fehlt. Deshalb ist nicht klar, wer der Adressat ist. Es fehlen auch die Unterschriften am Ende. Dadurch erklärt es sich, daß der Name des Vigilius als Autor nicht angegeben ist. Es ist aber nach dem Urteil von Schwartz klar, daß er der Autor ist. Niemand hätte so etwas schreiben können, wenn nicht der Papst selbst ([6]). Der Verfasser des Schriftstücks erklärt alles für ungültig, was in seinem Namen oder im Namen von sonst irgend jemand zur Verteidigung der drei Kapitel geschrieben wurde ([7]). Galtier weist darauf hin, daß Pelagius gegen die von Vigilius aufgestellte Behauptung polemisiert, der Brief des Ibas sei nicht authentisch und Chalkedon habe nicht den dem Ibas zugeschriebenen Brief, sondern ein Schreiben

([1]) *OCP* 33 (1967) 196.197.

([2]) Evangelos CHRYSOS, *Zur Datierung* ... (s. S. 343, Anm. 4) S. 318, setzt die Veröffentlichung der Defensio vor die des Iudicatum I von 548.

([3]) DEVREESSE, *Pelagii Diaconi* ..., *Studi e Testi* 57, 60.

([4]) l.c. 65.

([5]) l.c. 14.

([6]) *ACO* IV 2, XXV.

([7]) *ACO* IV 2, $168^{10ff.}$.

der Kleriker von Edessa zur Verteidigung des Ibas gutgeheißen (1). Diese Behauptung findet sich aber im Constitutum II. Pelagius hat es also gekannt.

Wir haben nun noch zu untersuchen, ob die beiden wichtigsten Dokumente des Vigilius, das Constitutum I und II miteinander vereinbart werden können oder ob zwischen beiden Widersprüche in der Lehre bestehen. Beide Dokumente sind unter Einsatz der Autorität des Apostolischen Stuhles geschrieben. Im Constitutum I dekretiert Vigilius, niemand dürfe eine andere Meinung über die drei Kapitel äußern als die seinige; niemand dürfe « post praesentem definitionem » überhaupt noch die Frage der drei Kapitel neu aufwerfen. Alles was bislang in anderem Sinne gesagt und geschrieben wurde, annulliert der Papst « ex auctoritate Sedis Apostolicae » (2). Man darf natürlich das Wort « definitio » nicht pressen. Es scheint uns ein Anachronismus zu sein, überhaupt die Frage zu stellen, ob Vigilius im Sinn gehabt habe, hier « ex cathedra » zu sprechen (3). Aber immerhin handelt es sich um eine sehr autoritative Äußerung des Papstes, der dem Apostolischen Stuhl von Rom vorsteht und sich darauf beruft (4). Im Constitutum II bedroht derselbe Papst jeden mit dem Anathem, der behauptet, das Konzil von Chalkedon habe den Brief des Ibas approbiert (5). Es wird also auch hier die höchste Autorität eingesetzt.

Was die Frage des Widerspruchs zwischen beiden Dokumenten angeht, gibt Hefele zwar Unstimmigkeiten zu, sucht aber den Papst zu verteidigen: er habe schließlich eingesehen, daß er in seinem Constitutum I Irrtümer begangen habe (6). Galtier urteilt zur Sache, es sei unmöglich sich selbst energischer zu desavouieren, als es Vigilius in seinem Constitutum II getan habe (7).

Es ist zu untersuchen, ob es sich bei diesen evident widersprüchlichen Aussagen nur um Tatsachenfragen oder aber um die

(1) Galtier, *L'Occident et le néochalcédonisme*, in: *Gregorianum* 40 (1959) 61; vgl. Devreesse, *Pelagii Diaconi...*, 54.55.57.

(2) *Collectio Avellana*, 318.

(3) Ortiz de Urbina wirft die Frage auf und verneint sie: *OCP* 33 (1967) 193.

(4) *Collectio Avellana*, 318.

(5) *ACO* IV 2, 168.

(6) Hefele-Leclercq III 1, 146.136.

(7) *L'Occident* ... in: *Gregorianum* 40 (1959) 60.

Lehre handelt. Die schlimmsten Gegensätze sind im Urteil über den Ibas-Brief zu finden. Dies gibt auch E. Amann zu, der aber auch hier die Gegensätze auf die Beurteilung von Tatsachen zu beschränken sucht (1). J. Bois bot in seinem Artikel über das Constantinopolitanum II im Dictionnaire de Théologie Catholique schon die gleiche Lösung an (2). Ch. Moeller geht den Schwierigkeiten aus dem Wege, indem er erklärt, man brauche das Constitutum II nicht anzunehmen (3). So kommt er aber, wie oben schon betont, mit den Aussagen der späteren Päpste in Konflikt.

Gegensätze in der Beurteilung der Tatsachen sind allerdings genügend vorhanden. Es will uns aber scheinen, daß es sich auch um einen Widerspruch in der Lehre selbst handelt. Wenn im Constitutum I die im Brief des Ibas enthaltene Lehre für im wesentlichen orthodox erklärt wird, im Constitutum II dagegen für völlig häretisch, dann handelt es sich um einen Gegensatz in der Lehre, Vigilius hat in der Sache der Christologie in den beiden Dokumenten einen gegensätzlichen Standpunkt vertreten.

Stellen wir die Aussagen des Constitutum I und II über den Ibas-Brief nebeneinander: Im Constitutum I betont Vigilius, die Legaten seines Vorgängers hätten nach Verlesung des Briefes des Ibas dieses Schreiben als katholisch anerkannt (4). Im Constitutum II sagt derselbe Vigilius, die Legaten hätten nicht den Brief des Ibas an Maris, sondern einen Brief der Kleriker von Edessa zur Verteidigung des Ibas approbiert (5). Im Constitutum I erklärt Vigilius mit Berufung auf seine Autorität, das Konzil von Chalkedon habe den Glauben des Ibas aufgrund seines Briefes als orthodox anerkannt. Freilich habe Ibas vorher zurückgezogen, was er in seinem Schreiben gegen Kyrill gesagt hatte und er anathematisierte den Nestorios und den Eutyches (6). Vigilius besteht energisch darauf, man dürfe es nicht wagen, das Urteil der Väter von Chalkedon zu revidieren. Sonst beschuldige man diese, sie hätten zwischen Häresie und wahrem Glauben nicht unterscheiden können. Man dürfe nicht in Frage stellen, was Chalkedon

(1) *Trois Chapitres, DThC* XV2, 1922.1923.
(2) *Constantinople* (*IIe Concile de*) in: *DThC* III 1, 1238.
(3) *Le cinquième Concile*, in: *Rev. des Sc. Ph. et Th.* 35 (1951) 415.
(4) *Collectio Avellana*, 302.
(5) *ACO* IV 2, 161; PL 69, 169 B.
(6) *Collectio Avellana*, 310.306.304.

mit der Zustimmung des Hl. Stuhles beschlossen habe (1). Im Constitutum II sucht Vigilius dagegen zu beweisen, Ibas habe den Brief an Maris gar nicht geschrieben, sondern seine Autorschaft abgeleugnet; ferner der dem Ibas zugeschriebene Brief stehe im Gegensatz zur Lehre von Chalkedon (2). Er verurteilt den Brief ausdrücklich als häretisch wegen der darin enthaltenen Lehre, Christus sei ein bloßer Mensch, in dem Gottes Sohn wie in einem Tempel wohne; weiter weil dort das Konzil von Ephesos und die zwölf Anathematismen des Kyrill angegriffen werden. Vigilius verurteilt den *ganzen* Brief als gottlos und anathematisiert jeden, der ihn verteidigt (3), ebenso jeden, der behauptet, die Väter von Chalkedon hätten den dem Ibas zugeschriebenen Brief approbiert (4).

Es wird also im Constitutum I die Lehre des Briefes als orthodox anerkannt, ausgenommen die Angriffe gegen Kyrill, die Ibas selbst zurückgenommen hatte, und vorausgesetzt, daß er den Nestorios anathematisierte. Im Constitutum II wird dagegen die ganze Lehre des Briefes als häretisch verurteilt. Hier handelt es sich m. E. klar um einen Widerspruch in der Lehre, nicht bloß in der Beurteilung von Tatsachen.

Man kann freilich rein theoretisch gesehen die beiden Aussagen miteinander vereinbaren: Der Brief des Ibas kann, wenn man ihn in seine Zeit hineinstellt und nach dem damaligen Stand der christologischen Terminologie beurteilt, als im wesentlichen orthodox angesehen werden. Wenn er freilich an den Maßstäben der neuchalkedonischen Christologie, die sich in Konstantinopel 553 durchsetzte, gemessen wird, kann er als häretisch erscheinen. Die erste Betrachtungsweise wird natürlich allein dem Ibas gerecht. Die Anathematismen Kyrills waren zur Zeit des Ibas noch in keiner Weise allgemein rezipiert, ebenso wenig seine Formel von der « einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes ». Das von Ibas gebrauchte Bild vom Einwohnen des Logos im Tempel des Fleisches ist auch Athanasios geläufig (5).

(1) l.c. 309.
(2) PL 69, 161 B; *ACO* IV 2, 154.
(3) PL 69, 174.178; *ACO* IV 2.162ff. 168.
(4) PL 69, 178; *ACO* IV 2, 168.
(5) Vgl. A. Grillmeier, *Vorbereitung der Formel von Chalkedon*, in *Chalkedon* I, 101.

Das Einwohnungs-Schema wurde sogar anfänglich selbst von Kyrill gebraucht, der zunächst die Formeln des Athanasios wiederholte (1). Das Bild vom Einwohnen des Logos in einem Tempel ist unvollkommen, braucht aber die hypostatische Union zwischen dem Logos und dem Tempel, in dem er wohnt, nicht auszuschließen. Auch die Unionsformel von 433 gebraucht diese Ausdrucksweise. Gott das Wort hat sich vereinigt mit dem Tempel, den es aus der Jungfrau annahm (2). Ibas spricht an anderer Stelle von den zwei Naturen, der einen virtus und der *einen Person* und von dem einen Sohn, unserem Herrn Jesus Christus (3). Den Ausdruck « una virtus », der im Brief vorkommt, verteidigt Vigilius selbst in seinem Constitutum I mit dem Hinweis auf den hl. Paulus, der von « Christus als Gottes Kraft » spricht (4). Ibas weist mit Recht zurück, daß von *der Gottheit* Menschliches ausgesagt werden könne (5). Auch die Unionsformel von 433 läßt es gelten, daß, was Gottes würdig ist, von der Gottheit, was aber niedriger ist, von der Menschheit ausgesagt wird (6). Die Berechtigung der « communicatio idiomatum », d.h. daß von der *einen Person* sowohl Göttliches wie Menschliches ausgesagt werden können, ist dem Ibas wie auch andern seiner Zeitgenossen noch nicht aufgegangen. Er vertritt die Christologie der Union des Jahres 433 zwischen Johannes von Antiochien und Kyrill, von der er mit den höchsten Lobeserhebungen redet (7). Auch Kyrill war mit dieser Unionsformel einverstanden, obwohl sie seine Anathematismen nicht enthielt. Das Constantinopolitanum II machte — wie gesagt — den Versuch, die ganze Christologie Kyrills in die Lehre von Chalkedon hineinzuintegrieren. Wenn man das als Norm annimmt und den Brief des Ibas daran mißt, dann kann er freilich als häretisch bezeichnet werden.

Man kann aber füglich daran zweifeln, ob solche Gedanken dem Papst Vigilius bei seiner widersprüchlichen Beurteilung des Ibas-Briefes in den Sinn kamen. Wir kommen wohl nicht daran

(1) l.c. 169.
(2) *Kyrill von Alexandrien*, Ep. 38, PG 77, 172.
(3) *ACO* IV 1, 138.
(4) 1 Cor. 1, 24; *Collectio Avellana*, 304.
(5) *ACO* IV 1, 138.
(6) *Kyrill* Ep. 38, PG 77, 173.
(7) *ACO* IV 1, 140.

vorbei, diesen Widerspruch in der Lehre bei Vigilius festzustellen, und zwar handelt es sich um einen Widerspruch in sehr autoritativen Lehräußerungen des Papstes. Unfehlbare Lehrentscheidungen eines Papstes in dieser Zeit zu erwarten, scheint uns, wie gesagt, ein Anachronismus zu sein. Wir müssen dieses Problem sehen und gelten lassen und dürfen uns nicht mit nur scheinbaren Lösungen zufrieden geben.

Vigilius widerspricht sich außerdem in seiner Beurteilung des Theodor von Mopsuestia. Im Constitutum I hatte er es mit Berufung auf die Tradition der Kirche entschieden abgelehnt, den im Frieden mit der Kirche Verstorbenen zu anathematisieren (s. oben S 357). Im Constitutum II spricht er doch dieses Anathem über den Toten aus und gibt als Begründung an, die Nestorianer verbreiteten die Häresien Theodors unter dem Vorwand, er sei im Frieden mit der Kirche gestorben. Mann müsse dem durch das ausdrückliche Anathem gegen den Bischof von Mopsuestia entgegentreten (1).

Von Theodoret rückt Vigilius im Constitutum II energisch ab, während er ihn im Constitutum I weitgehend verteidigt hatte (s. oben S 358). Die Nestorianer berufen sich — so Vigilius — auf die Schriften des Theodoret zur Verteidigung des Theodor von Mopsuestia und gegen die Anathematismen des Kyrill. Er tue durch die Verurteilung der Schriften des Theodoret nur das gleiche, was Chalkedon schon getan habe (2).

Zum Schluß seien die Hauptpunkte, die sich aus unserer Untersuchung ergeben, noch einmal zusammengefaßt. Das erste und grundlegende Problem, das uns das zweite Konzil von Konstantinopel stellt, ist die Tatsache, daß nicht wenige Päpste, ja die ganze Kirche, ein Konzil anerkannt haben, das einen Papst, der sich zu Beginn gegen das Konzil stellte, für aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen erklärt hatte. Außerdem hatte dieses Konzil dem Papst ausdrücklich die Vollmacht aberkannt, allein, ohne eine Synode, Glaubensfragen endgültig zu entscheiden. Die Nachfolger des Vigilius nehmen an all dem offenbar keinen Anstoß.

(1) PL 69, 175 A; *ACO* IV 2, 165.
(2) PL 69, 177 BC; *ACO* IV 2, 167.168.

Ferner: das Constantinopolitanum II steht, was Tatsachenfragen angeht, die wir heute «facta dogmatica» nennen würden und die das Konzil mit Einsatz seiner ganzen Autorität entscheiden wollte, im Gegensatz zu Chalkedon. Das autoritative Urteil des Konzils von 553 über diese «Fakten» wird in unseren Tagen tatsächlich nicht mehr ernst genommen, weil sich die Grundlagen dieses Urteils als sehr zweifelhaft herausgestellt haben. Über die Frage der Rechtgläubigkeit des Theodor von Mopsuestia und des Theodoret wird heute in aller Freiheit unter den Fachleuten diskutiert, ohne daß das kirchliche Lehramt deswegen Schwierigkeiten machte.

Zwischen dem Vigilius des Constitutum I und dem Konzil besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz, der sich auch auf die Lehre erstreckt.

Die schlimmsten Widersprüche bestehen zwischen dem Constitutum I und II des Vigilius, und zwar auch in Sachen der Lehre. Beide Dokumente sind gleich offiziell und mit Einsatz der gleichen Autorität des Apostolischen Stuhles vom Papst herausgegeben worden. Von unfehlbaren Lehrentscheidungen kann allerdings in keinem Fall die Rede sein.

Das sind Tatsachen, die zu denken geben, die aber mit dem recht verstandenen Lehramt von Papst und Kirche nicht in Gegensatz stehen können.

WILHELM DE VRIES S.J.

Metropolitan Isidore's Journey to the Council of Florence. Some Remarks.

The description of Isidore's Journey (*Khoženie*) to the Council of Ferrara-Florence, written by a clerk of his suite, probably a layman, received much attention recently. Though edited several times before (1), a new and better recension was published by N. A. Kazakova in 1970 (2). Earlier, in 1954 a German translation with an excellent commentary was produced (3). In this article I offer some marginal remarks on this commentary, together with some explanatory notes on the last part of the *Khoženie* that was edited by Kazakova but which has been neither translated nor commented on before.

Three families of manuscripts

In spite of the efforts already made, the literary history of this small work is far from being without controversy. There

(1) N. Novikov, *Drevnjaja rossijskaja vivliofika*, IV, SPb 1774. 293-321; 2nd edition: VI, Moskva 1788, 27-48. The editor claims to have used a manuscript preserved in the Patriarchal Library.

I. Sakharov, *Skazanija russkogo naroda*, t. II, SPb 1849, kn. 8, 77-90. A conflation of Isidore's *Khoženie* and of Simeon's Tale taken from the Chronicles. Does not merit any attention.

V. Malinin, *Starets Eleazarova monastyria i ego poslanija*, Kiev 1901, Priloženija, 76-87. Malinin used the codex 1464 of the Collection of the Sofijskij sobor.

(2) *Pervonačal'naja redaktsija " Khoždenija na Florentijskij sobor "*. In: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, XXV, M.-L. 1970, 60-72. She made use of codex 16.8.13 of the Manuscript collection of the Academy of Sciences.

(3) *Reisebericht eines unbekannten Russen* (1437-1440), übersetzt, eingeleitet und erklärt von Günther Stökl. In: *Byzantinische Geschichtsschreiber*, Band II, *Europa im XV. Jahrhundert von Byzantinern gesehen*, Graz 1954, 149-189. 2nd edition in 1965. Translation made from Malinin's edition.

is a need for a critical edition, — this can be done obviously only in the Soviet Union itself. I had at my disposal nine of the thirteen known manuscripts of the *Khoženie* and their collation resulted in three distinct families:

a) Two manuscripts contain not only the trip from Moscow through Livonia, Germany, Italy, the account of some salient facts in Ferrara and Florence, together with the return through Istria, Croatia and Hungary to Buda, but also the itinerary from Buda through Hungary, Poland and Lithuania to Suzdal' (1).

This last part of the account (Buda-Suzdal') should be ascribed to another person of Isidore's company, distinct from the first author. The second author assumed the task of chronicler after Zagreb. So the Hungarian stretch of the journey is described by two distinct authors, though only the second carried out the Itinerary as far as Suzdal'. His style is concise and impersonal, his work is essentially a list of localities with the indication of mileage; rarely are other details inserted. The mileage is given in Polish miles, with making one mile equal to five versts (2). In contradistinction to the former author he never refers to Metropolitan Isidore, not even when the company leaving Lithuania made their way to Muscovy, while Isidore with some of his close collaborators decided to stay in the Grand Principality.

b) The vast majority of the manuscripts—they make up the second family—trace the journey of Isidore to Buda and after having mentioned the puzzling natural phenomenon of hot springs rising up from the soil in Buda, conclude: " hot water seethes there in winter and in summer as if in a kettle " (3). The

(1) No 16.8.13, ff. 108v-134v, Manuscript collection of the Academy of Sciences. No 939, ff. 43v-58v, Lenin Library of Moscow, the Rumjantsev Museum Collection.

(2) This was the conversion table the author himself adopted: he estimated the distance from Troki to L'viv at 100 miles, equal to 500 versts. On the other hand, an ordinary Polish mile was estimated at 7,147 m.

(3) I had at my disposal the following mss. of the second family; all of the 16th or 17th century:

No 1464, ff. 472r-496v, The collection of the Sofijskij sobor, The Leningrad Public Library.

author evidently hoped to resume his account, but was prevented from doing so by some unknown circumstance. Somebody else stepped in, rewrote in a more detailed way the journey from Zagreb to Buda and added the rest.

c) The only example of the third family known to me is codex 67 (foll. 251-267v) of Leningrad Public Library, the Basic collection. This manuscript is shortened, though the abbreviation should not be regarded as its most distinctive feature. After the description of St. Nicholas church on Lido di Venezia it concludes abruptly: " We have arrived safely in Rus without coming to any harm " (1).

This manuscript is the worst of all the nine I checked. It abounds in arbitrary omissions, in errors of orthography, in capricious changes. But this deplorable text had been copied from a codex that offered a better reading than all other mss. known to me.

Here are some examples of its better readings: Enumerating the Greek bishops present at the council, the Metropolitan of Nicomedia is called Macarius, as in the Latin and Greek sources, while the other eight codices name him erroneously Mark. The Metropolitan of Anchialos is rightly called Sophronios, while other copies speak of Gennadios. The last stage of the journey from Faenza to Florence is estimated at 15 miles, while other mss. put 50 which is quite improbable. For a chicken in Ferrara 3 grossi were asked, a goose was priced at 6 grossi; all other mss. put the same price of 3 grossi for chicken and goose alike, —an obvious error. The discovery of a better ms. of this family would solve several controversies.

No 1465, ff. 230r-239r, ibidem.

No 63, ff. 2r-18r, The Collection of the Society of Friends of Old Literature, The Leningrad Public Library.

No 18, ff. 79r-86r, The Basic collection, The Leningrad Public Library.

No 29, ff. 1r-23r, ibidem.

No 10 Ustjužskij, ff. 111r-127r, Manuscript collection of the Academy of Sciences.

(1) На Русь и доидохомъ здравы безъ пакости. *Cod. cit.* fol. 267v.

On the way to Ferrara and Florence

Isidore and the Bishop of Suzdal' Abraham with more than 100 persons of their suite left Moscow on September 8, 1437 and after a six days' journey they reached Tver. Their next stopping place was the Savvin-Sretenskij monastery that was founded by Savva and Varsanofij on the river T'ma—today the village Savvino—some 18 versts southwest from Tver (1). Then passing through Toržok they arrived at Voločok. From here they sailed the course of the river Msta to Il'men' Lake. On October 6th they stayed over night at St. George's monastery on the left bank of the river Volkhov, no more than three versts from Novgorod as the crow flies (2). The next morning they solemnly entered the city where they enjoyed hospitality for seven weeks (3). For about the same length of time they also stayed in Pskov, from December 6, 1437 till January 24, 1438.

Golubinskij suggests that Isidore's prolonged stay in both of these rich republics was motivated by the necessity of finding financial resources needed for his long journey (4). The perspicacious author of the *Khoženie* points in the same direction and does not leave unappreciated the generosity of the Novgorodians and Pskovians. It was customary to offer some gift to the bishops whenever they solemnly blessed the faithful. Also this circumstance is emphasized in one text: after the solemn liturgy at St. Trinity in Pskov the Metropolitan " blessed the people and they gave him 20 rubles ".

Isidore's original plan to travel to the West by land had to be changed and he was forced to proceed through Livonia and from Riga to go by sea to Lübeck (5).

The first non-Russian territory he entered was owned by the Bishop of Tartu. Here, as well as later in Riga he was greet-

(1) See V. V. Zverinskij, *Material dlja istoriko-topografičeskogo issledovanija o pravoslavnykh monastyrjakh v Rossijskoj Imperii*, III, SPb 1897, 152-153.

(2) Arkhimandrit Makarij, *Arkheologičeskoe opisanie tserkovnykh drevnostej v Novgorode i ego okrestnostjakh*, II, Moskva 1860, 403.

(3) All the mss. give the time of Isidore's stay at Novgorod as seven days, an obvious error. Cf. G. Stökl, *op. cit.*, 175, note 17.

(4) E. Golubinskij, *Istorija russkoj tserkvi*, II-1, Moskva 1900, 434.

(5) For related literature see G. Stökl, in particular pg. 177, note 36.

ed by the ecclesiastical authority, the Bishop and the chapter, as well as by the municipal administration, the mayor and the members of the city council. No representatives of the Order are mentioned: but even the Knights had a momentous influence in both episcopal cities.

The Metropolitan was welcomed in Tartu not only by the Latin, but also by the Russian clergy who were probably directly dependant on the Archbishop of Novgorod and in charge of two Russian churches, of St. Nicholas and of St. George. The names of these churches are mentioned in our text for the first time (1).

A convent of cloistered nuns and their edifying life made a deep impression on the orthodox visitors. The monastery in question, dedicated to St. Catherine, was a Cistercian convent, though the recently published 'Atlas' showing the houses which claim connection with Citeaux does not place any convent in Tartu (2). The first mention of this monastery is in the year 1345 and the religious women living there are called *sanctimoniales* (3), a term that generally designated Cistercian nuns (4).

Moreover, in later sources referring to the same convent, its head is called abbess (5), as was customary with Cistercian nuns, while the communities of Dominican nuns—which some authors claim to be the nuns in question— were each ruled by a prioress.

To this it should be added that the Muscovite visitors found an air of spiritual aristocracy in the convent (6), an atmosphere

(1) On the localization of these two churches see: *Istoriko-statističeskoe opisanie tserkvej i prikhodov Rižskoj eparkhii*, vyp. I, Riga 1893, 130, note 3.

(2) Frédéric van der MEER, *Atlas de l'Ordre Cistercien*, Amsterodam-Bruxelles 1965.

(3) The testament of Johannes Russenberg of May 29, 1345: " It. ecclesiae sanctimonialium ibidem [Tarbati] duas marcas arg. ad structuram, sed conventui earum lego etiam duas marc. arg. ". See Friedrich Georg VON BUNGE, *Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, VI, Riga 1875, N 2819, pp. 131-133.

(4) Richard OTTO, *Über die Dorpater Klöster und ihre Kirchen*; in: *Verhandlungen der Gelehrten Esthnischen Gesellschaft*, XXII, Dorpat 1910, 1.

(5) Cf. Hermann VON BRUININGK und Nicolaus BUSCH, *Livländische Güterurkunden*, Riga 1908, 441-442, notes.

(6) " They take the veil in their early maidenhood, for that reason they are called holy virgins ".

that was proper to Cistercian convents, but missing in other convents. Other monastic institutions of Livonia also accepted widows or even patrician women with no religious vows who could spend a pious and socially acceptable life there.

The description of their religious habit given by the author is obscure and may be rendered thus: " The habit of these nuns is as white as snow, both the robe and the cloak, they wear on their heads a black veil and across their heads is a cross made of cloth white as snow ". One may assume that these nuns of Tartu wore round their heads on the black veil a circlet of white material, to which were attached two bands in the form of a cross of the same cloth, symbolizing the crown of Christ, similar to what the Bridgetene nuns wore in the 15th century and still wear today (1). The rules of the order of Citeaux do not give definite information on the point: the habit was always white, but in some other details there was a great variety. As a matter of fact, the general chapters of the order complained frequently of the lack of uniformity in this point.

The travellers made their way to Riga through Valmira. They were received by the Archbishop and the municipal authorities in the most cordial way, on February 14th, 1438. Among those who met Isidore is also mentioned an archimandrite Zachary, a representative of the Russian clergy, whose immediate Ordinary was probably the Bishop of Polock. There is no evidence of a Russian monastery of men in Riga at that time (2), so Zachary's dignity was probably merely titular.

No other part of the *Khoženie* has been so thoroughly studied as the journey from Riga to Ferrara through Germany. No detail of it has been left without notice and comment, about houses, fountains, mechanical devices, monasteries and churches that fascinated the Muscovites in Western cities (3). The follow-

(1) Similar designs of the crown were not limited to monasteries. Some metal crowns of princes, such as that of the landgrave, were styled in the same way.

(2) A Russian monastery is mentioned in the year 1425, though, as the notice suggests, it was a convent of nuns. See W. GUTZEIT, *Zur Geschichte der Kirchen und Klöster im ehemaligen Riga,* Riga 1863, 40-41.

(3) STÖKL, *op. cit.*; H. LUDAT, *Lübeck in einem russischen Reisebericht des Spätmittelalters.* In: *Zeitschrift des Vereines für Lübeckische Ge-*

ing cities are mentioned or described: Lübeck, Mölln, Lüneburg, Braunschweig, Magdeburg, Leipzig, Erfurt, Bamberg, Forchheim, Nürnberg, Augsburg, Innsbruck.

In the account of the journey through the Alps by the Brenner Pass, there is a rather enigmatic phrase that I would interpret thus (1): " These mountains [the Alps] do not originate here, but extend from the Black to the White Sea and are called the Stone belt of the earth ". These words were not designed to give geographical details on the Alpine chain of mountains, but to convey an idea that came from Russian geography. The Ural mountains were called the Stone, or the Stone belt. Thus, prince Petr Fedorovič Ušatyj together with other vojevodas and armed people made their way with many difficulties through to the *Kamennyj pojas*—Stone belt. In the same account the mountainous range is said to extend ' from sea to sea ' (2). Herberstein gathered analogous information from his interlocutors in Moscow: " Hi [montes Ural'] etsi variis in locis varia habeant nomina, communiter cingulum mundi vocantur " (3). The Siberian Chronicle, referring to Ermak's journey through the Stone [Ural range] comments: " which Stone extends from the Sea-Ocean to the Khvalinskoe Sea like a belt, high and large " (4). The epithets ' black ' and ' white ' before the ' sea ' do not seem to be in our text directly related to the geographical position of the Alps,—they only accentuate the great length of their chain.

---

schichte und Altertumskunde, 35 (1955), 71-84; Ludolf MÜLLER, *Ein Russe bereist 1438 die Salzstrasse*; in: *Lauenburgische Heimat*, 1955, H. 9, 2-6.

(1) G. STÖKL translates: Solche Berge gibt es bei uns nicht, mag man auch vom Schwarzen bis zum Weissen Meer gehen; wie man sie nennt: Der steinerne Gürtel der Erde. *Op. cit.*, pg. 160. The Old-Russian original: Горы *ж* тѣ не ту су*т*, но о*т* Чернаго моря пошли и дажд*ь* до Бѣлаго моря, яко зовутся поясъ земныи камены. No 16.8.13 of the Academy of Sciences, fol. 118v. KAZAKOVA, *op. cit.*, pg. 66.

(2) Cf. N. M. KARAMZIN, *Istorija gosudarstva Rossijskogo*, kn. II, pg. 177, notes to vol. VI, note 462, pg. 63.

(3) Sigis. HERBERSTEIN, *Rerum Moscovitarum Commentarii*, Basileae 1571, 83c.

(4) *Sibirskie Letopisi*, izd. Arkh. Kom., SPb 1907, 369.

At the Council

Isidore's company descended into Italy and through Trent and Padua reached Ferrara on August 18, 1438 (1).

There is in our Itinerary a list of 22 Oriental metropolitans present at Ferrara, more or less listed in the same order as in the Latin and Greek sources. As I have already remarked, the Metropolitans of Nicomedia and Anchialos are referred to only in one codex by their correct names, the Metropolitan Dositheos of Drama in Macedonia is given a wrong name Dorotheos, in all the Russian sources (2).

The list includes also the name of the Metropolitan of Georgia and only Russian sources disclose his name, though inconsistently, our author calls him John, while Simeon of Suzdal' speaks several times of Metropolitan Gregory of Georgia.

Next to the metropolitans the envoys of the princes were given particular consideration. There were four of them (3): of Georgia, Trapezunt, Tver and Moldavia, though only the last two are specified by name: Thomas of Tver and Nicholas of Moldovlachia (4).

There is also a list of general sessions in Ferrara and Florence, held on definite days. It is composed in a fairly correct

(1) Simeon of Suzdal' gives August 15th; Andrea di S. Croce assignes Isidore's entrance to August 20th: *Conc. Flor.*, III, fasc. 2, Romae 1951, 43.

(2) Dorofej, instead of Dosifej, also occurs in the list of signatures attached to the Union formula in *Ustjužskij* 10, fol. 146, Manuscript Library of the Academy of Sciences.

(3) Four mss. give 14; another four of equal importance give 4; cod. 67 has no numerical indication. The context definitely requires 4, or the omission of the figure.

(4) The Itinerary calls the envoy of Valachia Nikolaj, Simeon of Suzdal' gives him the identical name, though in its popular form, Mikula. Only two out of the nine of Itinerary's mss. write Fomikula, which is a slip of the pen of the copyist, a contraction of Foma (of Tver) and Mikula, having nothing in common with the real name of the envoy. Since Malinin used in his edition a ms. with this error, Fomikula entered some modern histories of the Council of Florence. But it should be definitely discarded. The non-Russian sources speak preferably of Neagoe. Cf. *Concilium Florentinum*, X, Romae 1971, 162,163. There also is the relevant literature. I assume that the Nikolai found in the Muscovite sources is a Russian assimilation of the Valachian Neagoe.

and accurate way. The number of general sessions varies in different sources; as a matter of fact, it was not always easy to evaluate the juridical character of numerous meetings, many of which could be rated merely as assemblies of particular groups. The author is closer to the *Acta Graeca* than to any other source and he is the only one who enumerates the sessions of Florence without commencing a new sequence, thus stressing the continuity of the Ferrara-Florence debates.

He assigned 13 sessions to the period from October 8th to December 8th, 1438, the same data are in the *Acta Graeca*, but in variance with them and in conformity with the *Acta Latina* he viewed the assembly of December 13th as the fourteenth session and he considered the solemn assembly of January 10, 1439, when the council met in full sessions with no debates, as fifteenth session.

There are ten sessions noted which were held in Florence, from the sixteenth session on February 26th to the twenty fifth on March 24th, and this in accordance with the *Acta Graeca*. To these is added the twenty sixth session, the meeting on May 2nd, though this was not a general assembly, but one of the numerous conventions, in which only the Greeks took part (1).

Credit should be given to our author for his fairly accurate information and for his sharp observation. He is much better than his compatriot Simeon of Suzdal', who in spite of having been entrusted with " recording the debates of Metropolitans with the Pope " only produced a malicious and distorted pamphlet.

Other things besides the council debates attracted the anonymous Russian author. He praised the hospital of Santa Maria Nuova in Florence. He was struck by the cleanliness in the wards, by the loving and gratuitous care for the patients. Here, as on other occasions, he tends to exaggerate. He speaks of a thousand beds, about three times as many as there probably were (2). However, the Italians, who gave him some information, might also be responsible for his overstatement.

(1) For this meeting see G. HOFMANN, *Die Konzilsarbeit in Florenz*, *OrChrPer IV* (1938), 387-389.

(2) In the fifteenth century the hospital disposed of about 150 beds for men and about 80 beds for women. In some cases two patients occupied one bed, but the total number of patients would not have

The author's interest became particularly vivid, whenever technical devices conveyed religious themes. In Ferrara he became captivated by a horologe and a bell " on a stone tower, high and large, at the papal palace, near the market square ". Each hour an angel came out from the tower, struck the bell and " the whole city could see the angel and his trumpet and hear its peals ".

The Pope resided in Ferrara at the ducal palace—today *palazzo comunale*, though the tower, called Rigobello, to which the mechanism was applied, no longer exists. The horologe was placed there in 1362, though the mechanical device the Muscovites saw was probably the same that had been projected by Conrad the German in 1402, but possibly constructed by another expert. Our text proves that Conrad's project has really been executed (1).

It was a kind of spiritual uplifting, when the author and his companions were taken to a monastery that is described but not named. Entering through an iron gate they found themselves in a magnificent church, built of white stone with 40 altars and with numerous relics and precious vestments. In the attached monastery there lived 40 monks in a strictly cloistered life; they embroidered the sacred vestments. There was an ossuary within the precincts of the monastery and the monks meditating over the bones of the departed were themselves reminded of eternity. If all the particulars refer to the same institution, this last particular cannot serve us as a clue, because the ossuary was preserved in many ecclesiastical buildings. Forty altars bring to our minds the church of the Holy Spirit, inhabited by Augustinian-Hermits, reconstructed by Brunelleschi.

---

exceeded 350 or 400. See Luigi PASSERINI, *Storia degli stabilimenti di beneficenza e d'istruzione elementare gratuita della città di Firenze*, Firenze 1853, on the arcispedale di Santa Maria Nuova pp. 284-395, on the number of beds and patients pg. 302.

(1) See L. N. CITTADELLA, *Notizie relative a Ferrara per la maggior parte inedite*, Ferrara 1864, 450 quotes the relevant source: Fuit incepta constructio et laborerium horologii novi supra turri Palatii Domini Marchionis cum angelo, tuba, stella et aliis ingeniosis artificiis per magistrum Conradum Teutonicum, qui tandem non capax industriae ad perfectionem operae suae, absentavit per fugam...

But the reputed founder of the Renaissance architecture who started this work in 1436, had still not finished it by 1439. Even some other items of the description cannot be applied to the Augustinian monastery. The description points to the church of S. Maria degli Angeli, built between 1295 and 1306 and entrusted to Camaldolese monks. In the second part of the 14th century it was enlarged and at the same time numerous chapels have been added (1), though the exact number of 40 has not been transmitted. The structure with its oriental-eremitic taste must have appealed to a visitor from Northern Russia. That the Camaldolese ornamented the cloth with needlework, is disclosed by the words of their General Ambrogio Traversari (2). Moreover, he was a most likeable person to the Greeks and to those Russians who were of good will (3) and could have facilitated their visit to the monastery.

On another occasion he entered a church, filled with a great amount of life-like *ex voto* wax figures; the spectacle made an impression on him and he described it in detail.

Now, there were in Florence at that time two churches in which the faithful used to place their large *ex voto* gifts: San Michele in Orto and the SS. Annunziata. Our author probably had occasion to visit both of them, though his description seems to be more in accord with what we know about the figures in the SS. Annunziata (4). He estimated the number of wax figu-

(1) See Walter u. Elisabeth PAATZ, *Die Kirchen von Florenz. Ein kunstgeschichtliches Handbuch*, Bd. III, Frankfurt a. M. 1952, 107-109.

(2) For the ornamenting of the cloth with needlework exercised by Camaldolese monks of that time see the testimony of A. TRAVERSARI: *Beati Ambrosii Abbatis Generalis Camaldulensis Hodoeporicon* a Nicolao BARTHOLINI... Florentiae 1681, 45: Didicerat a puero artem pingendi acu, in qua super omnes aetatis nostrae eminebat...

(3) To the ill-willed Muscovites belonged Simeon of Suzdal', who makes " Ambrosius, an archimandrite of the city of Florence " die a sudden death, because he was supposed to have calumniated Mark of Ephesus.

(4) We have a description of the ' simulacra ' in SS. Annunziata from the sixties of the fifteenth century, corresponding to what our author says of them. This description in Latin hexameters is inserted in the fourth book of the *Theotocon* of Dominicus JOANNIS O. P. and has been published by Jo. LAMIUS, *Deliciae Eruditorum*, XII, Florentiae 1742, 108-111.

res at 6,000, an evident exaggeration, a tenth part of it presents the maximum, at least if there is a question of life-like figures, and not of small paper made *ex voto* (1).

On the transfer of the Greeks and Russians from Ferrara to Florence we lack detailed information. Our Itinerary and Syropoulos (2) offer more on it than other sources. The travellers proceeded in three groups, at short intervals, but the groups kept in touch one with another. The Patriarch embarked on January 26, and sailing the canal Po di Primaro he skirted Argenta and Bastia and stopped near Conselice, where the canal turned left. Here in a boat he waited for horses for two days. On the morning of January 30th after three hours' riding he reached the castle of Lugo and the following day after 5 hours' riding he entered Faenza.

Isidore's group departed only one day later, but we do not know if he likewise had to wait for horses at the end of the river passage. It seems certain that he got to the gates of Florence on February 4th. Since the transit through the Apennines along the Val di Lamone took three days, he must have left Faenza on February 2, early in the morning (3).

The relevant text of our Itinerary reads like this: " From Faenza to the town ' Brjaga ' it is 28 miles, from Brjaga to the town ' Beren ' 13 miles; through it runs a most vehement stream ' Irnets '; there is a stone bridge across. There are many olive trees orchards and the place is in the heart of the mountains. From ' Beren ' to the famous and beautiful city of Florence it is 15 miles " (4). The notes on the transit through the Apennino were made probably not before they got to Florence, hence the names of localities are deformed. ' Brjaga ' and ' Beren ' are the names of the places where they stayed over night. They

(1) In 1630 there are mentioned 600 life-like wax figures in the SS. Annunziata church. See W. and E. PAATZ, *Die Kirchen von Florenz*, Bd. I, Frankfurt a. M. 1940, 121.

(2) *Conc. Flor.*, IX, Roma 1971, 386.

(3) The number of horses and mules ready for the journey was altogether insufficient. On that very day Cardinal Julian Cesarini urged Cosimo Medici in a letter to send necessary horses and mules speedily. See *OrChrPer* V (1939), 233-235.

(4) The figure 15 is taken from codex 67 of Leningrad Public Library.

elude any identification, so the mileage should serve as an initial attempt for identification. Today the distance between Faenza and Florence along the Val di Lamone amounts to 103 km, the Itinerary indicates 56 (Roman) miles (1). This is less than one expects from a mechanical conversion of miles into kilometers, but it is consistent with other statements about distance throughout the work.

The travellers' resting-places could not have been modest clusters of huts scattered in the Val di Lamone and in Mugello, but only large monasteries or castles, granting to beasts and men shelter much needed in winter time. ' Brjaga ' is probably Marradi, today 36 km from Faenza, with several abbeys in the area at that time: the Camaldolese abbey Acereta of St. John Baptist to which belonged also the hermitage of St. Barbara de Gamogna (or Gramogna). Then the Vallombrosian abbey of Santa Reparata, called also Badia al Borgo; the last name may be hidden in the Russian Brjaga.

Next day, after having travelled through the rugged mountains along tortuous roads they found a safe shelter in Borgo San Lorenzo, about 36 km distant from Marradi. It is situated on the river Sieve, it was under Florentine control and provided resting place for travellers. On the surrounding hilsides olives grew in the fifteenth century as they do today. From Borgo San Lorenzo to Florence it is 29 km.

The name of the above mentioned torrent ' Irnets ' is derived from the word ' Arno ', the river the author saw later in Florence. By Irnets is understood the ' Sieve ' that touches the Borgo S. Lorenzo and empties itself into the Arno at Pontassieve, not far from Florence; that is why the Sieve could easily be given the name ' small Arno ' (2). The old bridge over the Sieve was destroyed during the second world war and has been replaced by a modern one.

(1) A Roman mile is equivalent to 1472 m.

(2) I would not exclude the hypothesis that the local population occasionally called the Sieve with a name derived from Arno, because the amount of water in the Arno depended mostly on the Sieve. Cf. the popular saying: « Arno non cresce, se Sieve non mesce ». See P. Lino Chini, *Storia antica e moderna del Mugello*, vol. I, 6, Firenze 1875.

From Florence to Buda

Having received the papal blessing on September 4, 1439, Isidore and his companions set out for their remote northern home country five days later. The way took them through Scarperia and Firenzuola, both towns were founded by and dependent on Florence. They passed through Loiano (1), a usual stopping place on the old Etruscan way leading to Bologna. The obscure text referring to the journey from Bologna to Ferrara reads like this: "From this city [Bologna] the lord went by the river Fara, the horses, however, were driven along the bank. To Fara from Bologna it is 40 miles. From Fara they went by the river Po and the horses were transported by vessels on the same river. From Fara to the city Chioggia it is 80 miles". The text becomes clear if one realizes travelling from Bologna to Ferrara by water was common and that Fara stands for both the city of Ferrara and for the waterway leading from Bologna to Ferrara. The old maps mark from Bologna in the direction of Ferrara a *Canal della Navigazione* which did not go as far as Ferrara, but by means of a smaller canal on the right boats could enter the Po di Primaro, that took them to the Po di Volano, on the northern bak of which Ferrara stood. The same maps give to the Po di Volano the name Po di Ferrara. Our anonymous author called 'Fara' (Ferrara) not only the city, and not only the very last stage of the long waterway from Bologna to Ferrara (sc. Po di Volano), but the whole canal system used from Bologna to Ferrara. But, it still remains unclear, why he called the city he knew so well Fara and not Ferrara.

From Chioggia the travellers went to Venice by ship. The *Khoženie* reports little about their prolonged stay in the city of lagoons from September 15th to December 22nd. When visiting St. Marco they were captivated by the beauty of the mosaics — "a Greek laid them in" — and admired the group of four horses above the entrance, a classical work. In the church of St. John the Baptist they venerated the body of St. Zachary,

(1) The stopping place after Firenzuola is named in the mss. *Kraven'*, widely differing in spelling from Loiano. But Loiano was made up of several clusters of houses, one of which was called Gragnano, which could result in the word *Kraven'*.

father of the Precursor together with the bodies of St. Gregory and St. Theodore, who were said to have lived a holy eremitical life in Samos at the time of the Arian Emperor Constantius (1).

The author never made any record of the composition or reduced number of Isidore's suite, either in Ferrara, when the pest wrought havoc among the Muscovites (2), or in Venice. There Thomas, envoy of Tver with his men and the quarrelsome monk of Suzdal' Simeon, who associated himself with him, separated from the rest of the company on December 9th, 1439.

The travellers left the harbour of Venice on December 22nd, but they stopped at once at Lido di Venezia (3). The church they visited there, inspired them with awe. It was dedicated to St. Nicholas and was said to shelter the bodies of three great saints: of St. Theodore, St. Nicholas, the uncle of the Bishop of Myra, and finally the body of the great Bishop of Myra himself. The obliging superior of the monastic community stimulated more by piety than by history, explained to the visitors in detail, how the Venetians obtained the relics of St. Nicholas from the city of Bari (4).

Coasting Istria they put in at Poreč, Pula, Osor, all of them episcopal cities under Venetian control. Finally they landed at Senj on the Croatian shores on January 17, 1440. On their way to Zagreb the following localities are mentioned: Brinje, Modruš, Ozalj, Jastrebarsko, Okić. All these places are called *grady* (cities-towns), even the last one, Okić, that was no more than a castle, today in ruins. The writer adopted probably

(1) Flaminio CORNER, *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello*, Padova 1758, 126, 128.

(2) See Sp. P. LAMBROS, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, I, Athens 1912-1923, 275.

(3) No reason is given for the break in the voyage. But Christmas was drawing near and Isidore wanted probably to have a church reserved for divine service. Possibly he came to terms more easily with the monks of St. Nicholas at Lido than with the clergy of Venice.

(4) The long legend on the translation of the relics has been printed in the Latin edition of Corner's work: Flaminius CORNELIUS, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis, illustratae ac in decades distributae*, decas XII, Venetiis 1749, 6-45. In this account, however, at variance with the superior's version the body of St. Nicholas had been brought to Venice directly from Myra.

the speech of the local population, in Croatian *grad* means both city and castle.

Isidore met in Zagreb the despot George Branković whose wife was a Greek of the Cantakuzene family. His territory was occupied by Turks after the battle of Smederevo, but he cherished some hope of recovering his lost possessions; though he himself, when urged to send representatives to the Council, refused to do so (1).

The Russians were invited to see the cathedral of Zagreb; of all the treasures, our author deemed only one worthy of note: the body of an infant, one of those who were massacred in Bethlehem by Herod. It was said to have been brought by king Andrew II from his military expedition to Palestine in 1217 and donated to the cathedral (2).

From Zagreb on till the end of the work the mileage is given in the two manuscripts of the first family exclusively in long (Polish) miles. So the distance from the Croatian capital to the river Drava, the border-line between Croatia and Hungary proper through Rakovec, Križevci and Koprivnica, was estimated at a mere 11 miles.

Slavic names, even if distorted, are easy to identify. This is considerably harder with Hungarian names. After the river Drava three towns are mentioned: Zákány, Csurgó and Felsösegesd. On the last two the following commentary is added: " On these three miles [between Csurgó and Felsösegesd] occur most violent robberies without intermission and even well armed people can pass only with difficulty. Here even a police officer was smitten on Fedor's Saturday " (3). When the Muscovites

(1) So SYROPOULOS; *Conc. Flor.*, IX, Romae 1971, 164.

(2) Cf. Ferdo ŠIŠIĆ, *Pregled povijesti hrvatskoga naroda*, 1 kn., Zagreb 1920, 161. On the other hand, detailed catalogues of 1275 and 1284 of all the relics kept in the cathedral of Zagreb do not mention any relics of the infant massacred by Herod. Cf. Ivan Krst TKALČIĆ, *Monumenta historica lib. reg. civitatis Zagabriae*, Zagreb 1889, 51, 53-54.

(3) Ту и шубу розбили в Федорову суботу. The term ' subaša ' (in our text ' šuba ') is derived from the Turkic languages and was probably not unknown in Russia. Cf. Afanasij NIKITIN, *Khoženie za tri morja*, Academy edition 1948, 31, 203. Our author learned it probably only during his journey. In Croatian it was known already in the fifteenth century (*Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, XVI, 1956-

were travelling through the forest infested with robbers, the above mentioned happening was still fresh in their minds. Fedor's Saturday is the first Saturday of Lent, on February 5, that year 1440.

They encountered the same insecurity on their further way, undoubtedly a result of unsettled conditions in Hungary after the death of Albrecht of Hapsburg. They followed a well known trade route and the following places are mentioned: Illésy (1), Lengyeltóti, Köröshegy, Lepsény, Szekesfehérvár (Stuhlweisenburg). They were skirting the southern shore on the Balaton Lake, though they could have chosen another and older route, which soon after the crossing of the Drava branched off to the north and then ran along the northern shore of the lake and passing through Veszprém reached Szekesfehérvár (2). Before Buda only Martonvásar is named (3).

From Buda to Suzdal'

Isidore spent only a few days in the Hungarian capital. Soon after his arrival, on March 5, he issued his encyclical letter

---

1958, 865-866). The happening described in the text took place on Hungarian soil, but our author throughout the whole Hungarian journey was in touch with Slavic informants or interpreters. This is proved by the way he spells the Hungarian names, so Szekesfehérvár is termed *Bel gorod*. The author learned the word 'subaša', but he was not too familiar with it. Hence either he or the copyist gave it a more common form 'šuba'—a fur coat.

(1) Today Illési puszta, near Böhönye. Cf. Dezsö Csánki, *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*, I, Budapest 1894, 603.

(2) Both routes are indicated in: Klaus-Detlev Grothusen, *Entstehung und Geschichte Zagrebs bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1967, the map is inserted between pages 112,113.

(3) With the description of Buda all the mss. of the second family come to an end. They conclude with the account of springs of hot water rising from the earth "simmering in summer and in winter as if in a kettle". There were two such areas: 'Aquae Calidae Superiores' not far from the castle (cf. E. Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, I, Budapestini 1937, 94), other waters were 'Aquae Calidae circa Portum'. To Herberstein's *Rerum Moscovitarum Commentarii*, Basileae 1571, is added a small work *De admirandis Hungariae* aquis by Wernher. For the waters in Buda see pg. 180.

on his union program (1). When crossing the Danube on March 14, he travelled first towards the north-east, then towards the north. His route is traced by the following places: Isaszeg, Hatvan, Nagyut, Mezökövesd, Mohi (2), Forró. Travelling across what is today Czechoslovakia, they passed through three cities: Košice, "a great and fortified city, constructed and administred by Germans" (3); the author's spelling of the city is, however, Slavic. Next to it, Prešov and Stará L'ubovňa "the last Hungarian town", are named.

The first Polish city they called at was Nowy Sącz; here they celebrated "the most luminous and greatest feast of the Resurrection of Christ", which fell that year on March 27 (4).

Passing through Lipnica Murowana and Bochnia "where salt is dug out" (5), they hurried to Kraków "to see king Wladyslaw and his brother Kazimir". No particulars about the negotiations with both Jagellonians have come down to us.

Isidore's probable intention was to see all the Ruthenian episcopal sees, proclaim the Union there and make attempts to recuperate the goods usurped by Latin nobles and prelates. The following places mark his way to Przemyśl (6): Bochnia, Wojnicz, Tarnów (7), Pilzna, Ropczyce, Rzeszów, Łancut, Przeworsk, Jarosław and Radymno, the last town before Przemyśl. There he found the Ruthenian episcopal see vacant (8).

(1) Preserved in the Russian Chronicles, a good text in *Moskovskij Letopisnyj Svod*, PSRL, XXV, M.-L. 1949, 258.

(2) Close to the river Sajó, not far from Miskolc. See Györffy GYÖRGY, *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza*, I, Akadémiai kiadó, 1966, 791.

(3) See Václav MENCL, *Středověká města na Slovensku*, Bratislava 1938, 79.

(4) More information on Isidore's stay in N. Sącz is given by Jan DLUGOSZ, *Dziejów Polskich ksąg dwanaście*, ks. XI, XII, Kraków 1869, 579.

(5) "From Kraków to Bochnia there are 25 versts". This is the only case in which versts are used instead of miles. It is interesting to note that J. DLUGOSZ estimated the distance of Bochnia from Kraków at 5 miles.

(6) The proper names are spelled frequently in Polish or Ukrainian. I retain the spelling of today's political division.

(7) GOLUBINSKIJ, *op. cit.*, 446-7 quoting A. S. PETRUŠEVIČ notes that Isidore together with a Latin Bishop consecrated a church in Tarnów.

(8) A good commentary on Isidore's journey in Poland-Lithuania was written by Bohdan BUČYNSKYJ, *Studii z istorii tserkovnoj unii*.

From Przemyśl through Mostiska he entered the territory of what is today the USSR, and touching Sudovaja Vyšnja and Horodok he reached L'viv (1). Then he went to Halyč, the ancient metropolitan see of Rus. Nothing else but his arrival on May 21 is mentioned by our Itinerary. Since many of the Ruthenian goods had been usurped by the Latin archbishopric erected there in 1375 and transferred to L'viv in 1414, Isidore stayed probably in the monastery of Krylos nearby; in the same monastery his exarch also lived. The Metropolitan returned to L'viv as late as June 30.

He departed soon to visit his third episcopal see of the Crown, travelling through Batjatyči, Belz, Witków, Hrubieszów, Leszczany, arriving in Kholm on July 20. In the same year 1440 a certain Gregory received the bishopric of Kholm, though we do not know, if it happened before Isidore's arrival, or later; he could have been consecrated by the Metropolitan himself. Anyway, the Bishop's name is not mentioned in the letter Isidore addressed to the civil authorities of the city in favour of a priest Vavyla and issued on July 27, 1440 (2).

The next day they set out for Uhrusk, an old town, which had been in the 13th century an episcopal see, before Kholm inherited the episcopal function. "We stayed over night with the lord Andruška". This Andrew was of the Uhrovetski family and his name occurs frequently in accounts of his lawsuits with the Bishop of Kholm (3).

The company moved along the road running parallel with the river Bug, touching Hańsk, Włodawa and Brest (Litovsk), joining thus the great highroad that went from Kraków to Vil'nyus. Even before this, after having left Kholm they entered

---

In: *Zapysky naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka*, t. LXXXV, 1908, 21-42. This is a posthumous work and references to the sources are not always given. See also GOLUBINSKIJ, *op. cit.*, 446 sqq.

(1) I. RUDOVIČ, *Korotka Istorija Halitsko-L'vovskoj eparkhii*, Žovkva 1902, 24 quotes a Polish source referring to the solemn liturgy celebrated by the Metropolitan in the main church in L'viv.

(2) Edited by A. ŠLJAPKIN, *Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Akademii Nauk*, 1908, XIII, kn. 3, 258.

(3) V. M. PLOŠČANSKIJ, *Prošloe Kholmskoj Rusi*, I (1428-1630), Vil'na 1899, 89.

the territory of the Great Principality of Lithuania. " We left Brest on the 1st of the month of August and went to Kamjanets. From Brest to Kamjanets is 5 miles and the last is in the possession of prince Sanduševo. Here are also the rivers Il'tsen and Smotrič ". This passage raises some questions. Kamenets Litovskij (or Kamieniec Ruthenicale) belonged later to the vast possessions of the Sanguško family, but it was thought that in the middle of the 15th century it was still royal property (1). From our text it is not clear whether Kamjanets was possessed by Sanguško Fedkovič († 1463) or by one of his sons. The river which flows through the city is Lesna. Smotrič on the other hand, is a river, on which is situated Kamenets Podil'skyj, not Kamenets Brestskij.

The travellers proceeded to Novyj Dvor, Porozovo, Volkovysk and then crossing the river Neman to Vasiliški, travelled through Raduň and Rudnikai (Rudniki) and arriving at Trakai (Novye Troki) on August 11. For some unknown reasons (the intrigues of Matthias, the Latin Bishop of Vil'nyus?) they entered Vil'nyus two days later. Surprisingly enough, they withdrew from the Lithuanian capital on Tuesday 16th, though Isidore had to negotiate with the ecclesiastical and political authorities of the Grand Principality. One may assume that the hurried retreat concerned only a part of the company—those who were anxious to see Muscovy soon,—while the Metropolitan with his close collaborators remained in Vil'nyus.

The company, diminished in numbers, followed first the great route Vil'nyus-Miňsk, touching or passing through Medininkai (Medniki), Ošmjany, Krevo, Markovo, Molodečno, Kaminets, Krasnoe selo (2), but then changing direction turned

(1) Z. L. RADZIMSKI, *Monografia XX. Sanguszków*, I, Lwów 1906, 14, 56.

(2) On the river Dzvonoe, still in 1506 considered a " selo "—village, but already Herberstein calls it simply ' Krasnoe '. Kazakova reads the passage thus: А от Малодешня до Каменца Краснаго, села Дока, 3 мили. The context suggests, however, a slightly different reading: А *от* Малодешня до Каменца, Краснаго села 3 *мил*. The distance from Kamenets to Krasnoe selo is not indicated. " Doka " should be omitted, there was no locality of this name. It should be considered an error of a copyist who started rewriting: до Ка [менца]. In the Museum ms. the word ' doka ' is omitted.

towards Smolensk. On this route the following localities are specified: Gajna (today Antonopol'), Logojsk, Borisov, and after crossing the river Berezina: Drutsk (1), Orša, Dubrovno. " From Dubrovno to Klementje is 8 miles. From Katyň to Smolensk 4 miles ". Here the distance from Klementje (2) to Katyň, that could be estimated at about 6 miles, is omitted in both mss. On the route beyond Smolensk but a few names are mentioned: Dorogobuž, Mstislavl'skaja Slobodka (3), the rivulet Koreja, Vjazma and finally Možajsk which they reached on September 4.

Approaching Moscow " we got to *storoži* September 18, on Sunday ". Though *storoži* could have been the name of a small military post, where guards were stationed, in our text there is probably no reference to an inhabited point, but to the guards themselves, or groups of military personel for observation and defense; some of them were stationed at 60 versts from the capital, others—and this is the present case—very close to Moscow. On September 19th our travellers stood before the Kreml.

" We left Moscow for Suzdal' on Saturday 24th of the same month [September 1440] and we arrived at Suzdal' on Thursday, 29th of the same month ".

JAN KRAJCAR S.J.

(1) On the right bank of the rivulet Drut', the see of the Drutski princes at that time.

(2) Klementje (or Klimenki)—our author calls it St. Clement- - is situated on the rivulet Mereja, some 16 versts from the district town Krasnoe. It had only two houses (*dvory*) in the middle of last century. See *Spisok naselennykh mest po svedenijam 1859 goda*, XL, *Smolenskaja gubernija*, SPb 1869, pg. 274, No 7632. Its recent name is Lazarevka. Cf. *Gazetteer No 42*, 2nd ed. USSR official standard names approved by the United States Board on Geographic names 1970. Geogr. position of Lazarevka (Klimenki): 54 40 W; 31 11 E.

(3) The author writes Mstislavets. This inhabited point on the highway to Dorogobuž on the rivulet Popovka is to be distinguished from Mstislavl', a town on the river Vikhra. Mstislavl'skaja Slobodka numbered only two houses in the middle of last century, but the presence of a church suggests a better past. The Itinerary writes: " From Dorogobuž to Mstislovets 16 miles ". This is an error, 6 miles would be correct, its distance from Dorogobuž was estimated at 29 versts.

St Thomas the Apostle and Hosios Thomas of Ortona

The nineteenth centenary of the martyrdom of St Thomas the Apostle was celebrated on a national scale in India in April 1972. As a gesture of participatiom from afar, the Indian Christian community of Rome organized a pilgrimage to Ortona, the ancient little Italian town on the shore of the Adriatic, where the mortal remains of the Apostle Thomas are believed to rest.

The belief that the relics of St Thomas the Apostle are venerated today at Ortona must be said to be widespread, if articles in Dictionaries and Encyclopedias can be considered to distil generally accepted contemporary scholarship rather than advance individual views. K. Stab, for example, in his article on St Thomas the Apostle in the *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2nd ed., (Freiburg, 1965), vol. 10, col. 118-119, writes: "Von Edessa kamen die Reliquien 1258 nach Chios, von dort später nach Ortona an der Adria, wo sie heute verehrt werden". (col. 119). But has not a certain 'Hosios Thomas' of the medieval Greek Church been mistakenly identified with St Thomas the Apostle?

A photograph (negative) of the tombstone with the inscription ὁ ὅσιος Θωμᾶς, exhibited in the Cathedral shrine of Ortona, is reproduced here from A. E. Medlycott's book, *India and the Apostle Thomas* (London, 1905), facing page 113: this author was enthusiastically convinced that the relics of St Thomas the Apostle, who was martyred at Mylapore, were transferred via Edessa and Chios to Ortona.

In our enquiry, we shall first ascertain the meaning assigned to the Greek word *hósios* in the patristic and hagiographical literature; and then review briefly the literary and historical circumstances which could have favoured a confusion between two Saint Thomases.

E. A. Sophocles in his *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B.C. 146-A.D. 1100), Cambridge, 1914 writes: "*hósios*: in Christian writers, *a sainted monk*, as Antonius, Pachomius, Macarius". The following references are given: John Moschus (ca 610), PG 87: 2920 A; John Climacus (600 ca), PG 88, 697 C; Palladius (420), PG 34, 1249 C. The association of *hósios* to monastic life is further indicated by the usage of *hē hósia* for "a sainted nun". The author adds: "The superlative *hosiōlatos* is given to bishops and monks as title. Cf. Isidorus of Pelusium, (ca 435), PG 77, 545 A".

The more recent and more thorough *Patristic Greek Lexicon* of G.W.H. Lampe (Oxford, 1961) provides the following information on the use of *hósios*. In a general sense it means holy, god-fearing, religious. It is used of the holiness of the Blessed Virgin Mary, of prophets, of bishops, of monks — no instance of its use as Saint NN for the apostles or martyrs is given. For bishops, *ho hósios epískopos porphýrios*, in Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii Gazensis*, (ed. H. Grégoire and M. A. Kupener), Paris, 1930, p. 65. And for monks, see *toû hosiou patròs hēmōn Sába* in Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae* (ed. E. Schwartz) *Texte und Untersuchungen* 49 (1939), title p. 85: 11; and *Sancti Pachomii Vitae* (ed. F. Halkin) *Subsidia Hagiographica* 19 Brussels, 1932, title p. 407.

In his masterly study of the Christian vocabulary of sanctity, the Bollandist Hippolyte Delehaye writes:

> "Parmi les termes apparentés à *hágios* on peut encore citer *hósios*. Le superlatif *hosiólatos* est un des titres qui sont fréquemment donnés aux évêques et *hosiótēs* s'emploie comme de nos jours 'sa Grandeur', 'sa Sainteté', 'sa Béatitude'. Dans les temps antiques, *hósios* ne se rencontre pas faisant fonction de *hágios* devant le nom d'un saint. Ce n'est qu'au cours du moyen âge qu'après avoir été employé pour désigner les moines en réputation de sainteté, il devient un terme officiel pour désigner une catégorie de saints, correspondant à ceux que l'Église latine appelle confesseurs non pontifes, ou les vierges non martyrs. Dans les Ménées l'appellation est courante dans cette acceptation" (1).

(1) H. DELEHAYE, *Sanctus*, (: Subsidia Hagiographica 17) Brussels, 1927, p. 72. For the terms *hágios*, *sanctus*, *dominus* (*domnus*), *beatus*, *makários*. . . see chapter I: "Le vocabulaire de la sainteté".

The term *hósios*, then, according to Delehaye, is the official term to designate those saints whom the Latin Church calls 'confessors who are not bishops, or virgins who are not martyrs' since the Middle Ages. It is not employed to designate martyrs, much less the apostles, all of whom (except St John) were believed to have suffered martyrdom. If so, what could the appearance of *hósios Thomas* on a tombstone at Ortona in the thirteenth century mean?

Fedor Schneider denied the authenticity of the relics of Ortona, maintaining them to be a *pia fraus* (1). His principal reason was the dubious nature of the document on which the whole story rested. Its value as history was problematic, since it was probably tampered with after 1260. It betrayed poor geographical knowledge, confusing Macedonian Edessa and Osrhoenian Edessa. In literary form it was rather a religious novel, sparkling with miracles in the apocryphal tradition. It was simply the document of a relic-making business, a business which succeeded only too well, when Pope Boniface IX declared the relics to be authentic, by allotting an indulgence for the feast of the Translation of the relics on 6 September. "Die *pia fraus* hatte ihren Zweck erreicht" (p. 117).

Ferdinandus Ughellus (or Ughelli, in Italian), who published the document, had not himself seen the tombstone; he had his information supplied to him from Ortona (2). According to this original document from Ortona, the relics had been obtained from the city of Edessa in the province of Macedonia ("ad Provinciam Macedoniae" (3)). Ughelli does not appear to have confused this Macedonian Edessa with the Edessa of Osrhoene, since he mentions the latter as well (4). Ughelli published his work in 1647. It is only in the second edition brought out by Nicolaus Coletus in 1720 that Edessa of Macedonia is pointed out as a mistake. The correct reading is given in the margin as Chios, leaving the

(1) "Eine Quelle für Manfreds Orientpolitik", in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 24 (1932-33) 112-123.

(2) "De hac vero Ortonae translatione hoc habent Ortonenses monumentum, quod ad nos delatum, ab originali hic exeribere visum est: tenor autem illius talis est". F. UGHELLI, *Italia Sacra*, second edition by Nicolaus Coletus, (Venice 1717-21) vol. VI col. 774 B.

(3) *Ibid.* 774 C.

(4) "S. Thomae venerandum corpus, quod in hac civitate (Ortona) honorifice ab anno 1258 requiescere volunt, translatum olim est ex India Edessam in Syria". 774 A



The tombstone in the Cathedral of Ortona

text unaltered (1). The 'correct' reading is thus seen to tally with the commemorative marble erected to Leo Acciaiuoli in the cathedral of Ortona in 1603. But we have a discrepancy between this seventeenth century marble, with its reading "Chio insula", and the chronicle purporting to narrate the events of the thirteenth century, with its location in the Macedonian Edessa. Why was Edessa substituted by Chios? Perhaps with better acquaintance with history — Osrhoenian Edessa was captured by Zangi of Mosul in 1144 and completely destroyed by the Turks two years later — it was felt that the Edessan provenance of the relics was too precarious a proposition to sustain, and what had its origin in a confusion of names could still be set right by a change of location? Let historians explain. (See Additional Note I, page 15).

The inscription on the tombstone, according to the text of Ughelli, is *Hágios Thōmâs* instead of *ho hósios Thōmâs*. This misreading, which comes from the 'original' document of Ortona, has been left unnoticed and uncorrected by Nicholas Coleti in the second edition as well (2). On the tombstone, it may also be noted, *Thomas* is written with *o* (omicron) and not *ō* (omega), a common confusion in Greek epigraphy.

Surprisinly enough, even Medlycott, from whom we have reproduced the illustration of the tombstone, followed the lead of Ughelli to read "Ἄἵιος Θῶμας (*sic*, with the circumflex on *omega*, p. 117, following Ughelli), against the photographic evidence for ὁ ὅσιος Θωμᾶς! This false literary tradition has favoured the claims of Ortona till now.

Can we reconstruct the events which have transformed a certain Hosios Thomas — so to call that medieval 'confessor' saint — into St Thomas the Apostle? It is a hazardous venture, whether worthwhile or not. The account given in Ughelli is not pure history free from romance, but, reduced to bare essentials, the following pattern seems to emerge. Leo Acciaiuoli sailing in the fleet of Philip Lenard (Chinard), admiral of Manfred of Taranto, lands with his sailors somewhere in the Aegean (— Macedonian

(1) *Ibid.* 777 B.

(2) "Erat enim tumulus coopertus precioso lapide, qui Nichilus nuncupatur, in quo figurae Apostoli pectus et caput tantummodo erat sculptum, circa quam Graecis literis nomen Apostoli erat scriptum, quae quidem literae manifestant, "Αγιος Θῶμας (*sic*) quod sonat latine, Sanctus Thomas". 774 D.

Edessa?, Chios?). The people of the place flee from the city for fear of pirates. The Italians find a solitary monk in a church, presumably a monastery church. With the help of an interpreter ("per interpretem Graecae linguae") they ask if there are relics of saints in that church: "si aliqua sanctorum videlicet corpora in ipsa ecclesia obdormirent". The monk replies Yes, and "points out a tomb with his index finger". Did he say 'Apostle Thomas', or simply 'Saint (or Blessed) Thomas': *Hósios Thōmâs*, as was inscribed on the slab? And his questioners supplied the 'Apostle'? Even if Leo knew enough Greek to read *ho hósios Thōmâs*, what would he have understood? The narrative suggests that the Italian sailors knew this much that the relics of St Thomas the Apostle reposed in 'Edessa'. And they had come upon them!

The details of the grave-lifting, which follow, need not detain us. They have a good sprinkling of apocryphal miracle stories about them. And of course God was on the side of those who looked for sacred relics in graves — to venerate them. "O laudabilis divina concessio!" (1). Leo was inspired from above, "caelitus admonitus", as his marble monument has it, to take the relics home. F. Schneider's verdict is exact. "Schriften dieser Gattung pflegen stark mit dem Wunder zu operieren: so auch die unsere. Spannend wie in einer guten Novelle wird erzählt, auf wie wunderbare Weise der Apostelleib aufgefunden und nach Ortona überführt worden sei". (2).

At Ortona there were surely people who read the name of Saint Thomas on the marble stone brought by the navy men along with the relics; but unfortunately no one seems to have adverted to the precise meaning of *hósios*. The situation is the same even today. People read the inscription without the least doubt but that it refers to the Apostle Thomas. And what is more, a new book, *Ortona Sacra*, will soon be telling the story of the relics before and after their arrival at their present resting place. An impressive devotion to St Thomas the Apostle has grown around the shrine at Ortona — sincere, simple, all-pervasive, and at that admirable. And what if the tomb has also been in some measure the source of many spiritual blessings and graces?

According to the current belief at Ortona, the relics were brought from Chios in 1258. But authoritative historians of Chios

(1) *Ibid.* 775 A.
(2) *Loc. cit.* p. 116.

do not know of any relics of the Apostle Thomas venerated there between that date and 1144/1146, the fall of Edessa of Osrhoëne. Philip P. Argenti, who has written 18 books on Chios, is unaware of it. His *Bibliography of Chios from Classical Times to 1936* (Oxford, 1940) is a volume of 836 pages! His latest book, *The Religious Minorities of Chios, Jews and Roman Catholics* (Cambridge, 1970. Pages 581) does not even refer to Ortona's claim to have secured the relics from Chios. Similarly, the Chian historian G. I. Zolōtas's six volume work on the history of Chios (in Greek, *Historía tēs Chíou*, Athens, 1921-1928) knows nothing of the presence of the relics of Apostle Thomas at any time on the island. So, the forthcoming *Ortona Sacra* of Antonio Politi, the cathedral parish priest of Ortona, should tell us if any secret information is contained in the archives of the city. If Ortona has a trump card to play, it has all along remained hidden in the dummy, face down. Mgr. Medlycott, who obtained his information through the good offices of the Vicar General of Ortona, wrote:

> "It is taken for granted that it was after this second sack and destruction of Edessa that some of the surviving Christian inhabitants recovered the Relics of the Apostle from the ruins of the church. As the whole of Asia Minor was liable to be overrun by the rising Mahommedan power, these were transferred for safety to an island off the coast — that of Chios. No details are now likely to be found as to how and when the transfer to Chios took place; there is, however, ample evidence that they were there held to be the genuine Relics of the Apostle, as the stone — for they appear to have been placed in some sort of a tomb — which covered the remains bore his name and bust engraved, of which an illustration is reproduced" (1).

The "ample evidence" is the tombstone with its inscription, *ho hósios Thōmâs*. The inference from it is: since the relics of the Apostle Thomas were found in Chios, they must have had been transferred there from Edessa, their former known resting place; and they must have been salvaged from the debris of the Edessan shrine, if they had not already been transferred to a safe place before the fall of Edessa. But unfortunately, the most comprehensive historical study of Edessa to date can tell us nothing for certain on this question. Probably the fate of the relics of St Thomas was not different from that of the holy remains of Addai and Abgar, also venerated in Edessa. J. B. Segal, citing a Syrian chronicler,

(1) *India and the Apostle Thomas*, p. 113.

"Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens," writes:

> "The bodies of the holy Addai the Apostle and king Abgar were deposited in the shrine (of St John) in a coffin of silver, plated with gold. At the capture of Edessa the coffin was carried away and the bones scattered; but the believers collected them with many other fragments of saints and brought and set them in an urn in the northern treasury of the Church of the Syrians known as St. Theodore" (1).
>
> "So too the Moslems took the shrine of St Stephen and Thomas the Apostle, because, it was said, the Franks prayed in these shrines. That of St Thomas they made a stable, and that of St Stephen they made a storehouse for corn and the other crops of the ruler" (2).

There is an Armenian synaxary, copied in 1316, which states that the relics were removed to Armenia, though at a different date. According to this account, when the Persians invaded Mesopotamia and took Edessa from Emperor Julian (*sic*) in the fourth century, one of the generals got hold of the precious coffer containing the relics of St Thomas, cast away the contents before his horses, and kept the metal. The keeper of his stable, however, was inspired miraculously to pick up the relics. He was afterwards led by a heavenly light to deposit them in a monastery called Palivank near the village called Holtz, in the province of Altsnik in Armenia. After six years, another heavenly vision guided him to transfer the relics to the village of Betsits in the province (diocese) of Restunikh. There they reposed in a marble tomb in the vestibule of the church of the monastery of St Thomas. The feast of the Apostle was celebrated annually on 22 August, and many sick people were miraculously healed at the shrine (3).

This Armenian account relies much on apocryphal sources and has probably confused the Persian invasion (in 363 Shahpuhr II did not take Edessa) and the Turkish expansion, though they are separated in point of time by well nigh seven centuries. But then the salvaging of the relics from the stable seems to echo the fact that the Church of St Thomas the Apostle at Edessa was converted

(1) "This was situated north of, and below, the Citadel, and is not to be confused with a church inside the Citadel that later became a mosque". — Segal's note.

(2) J. B. SEGAL, *Edessa, 'The Blessed City'*, (Oxford, 1970), 249-250.

(3) *Patrologia Orientalis V*, "Le synaxaire arménien de Ter Israel, mois de Navasard", ed. by G. Bayan, pp. 420-426.

into a stable by the Turks under Zangi. The account rings distantly and dimly true. And the story goes on to assert with an extravagance of precise geographical detail that the relics were transferred first to one province and then to another province in Armenia; that they were kept in a marble tomb in a monastery church named after St Thomas in the village of Betsits. "The monastery exists even today", says the synaxary, "and miracles take place at the shrine". As it was possible to verify the truth of these assertions at the time of writing or copying, the writer or scribe would not have made such claims, unless the Armenian Church believed that it was in possession of the relics of St Thomas in the fourteenth century.

The Armenian claim is not offered here as historical proof, — it needs more detailed study — but only as a possibility which has greater chance of giving the right clue than Ortona's postulate that Hosios Thomas is the Apostle Thomas. Edessa, it may be noted in passing, was linked more closely with Armenia than with Chios: the Armenians had an Archbishop and a cathedral in Edessa and figured prominently in the defence of the city.

Shall we ever know who the Hosios Thomas of Ortona was before his getting identified with St Thomas the Apostle? It is of course not absolutely necessary to pin him down in order to maintain that he was a different person: *hósios* is never used in the place of 'Saint' NN in the case of an apostle or martyr, who is always *hágios*. An exception in the case of St Thomas the Apostle alone would be, to say the least, surprising, and at any rate would have to be proved, and not postulated.

First of all, it should not be supposed that the name Thomas was only rarely used in ancient Christendom. At the Council of Chalcedon for example, we find four bishops with the name Thomas (1). There are 35 Thomases listed as saints or blessed in the *Bibliotheca Sanctorum* (2), a work covering all epochs, though not in an exhaustive manner, but drawing on the Bollandists, where possible. Among those Thomases who died before the 13th century,

(1) E. Honigmann, "The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber-synod and the Council of Chalcedon", in *Byzantion* 16 (1942-43) pp. 20-80: in the list, numbered: 144, 154, 237 and 319.

(2) Inst. Giovanni XXIII, Pont. Univers. Lateran., Roma, 1970 vol. XII.

there are two or three oriental confessor saints whose tombs are not known with certainty to exist anywhere in particular. There is at least the Hosios Thomas, commemorated in the Greek Church and the Melkite Church on 7 July, who is described as a victorious general turned monk "on Mount Maleos", but nothing else is known for certain as to where and when he lived. He certainly died before the eleventh century (1).

The figure on the tombstone of Hosios Thomas in Ortona holds a cross in his hand and wears a hood which rather denotes a monk than suggests an apostle. If this art comes from Chios, the saint does not resemble any of the apostles in the mosaic in the monastery of Nea Moni, but it has some resemblance to the ascetics (2). This in itself is not much to say, but may have some relevance from the point of view of archeology and art. In the judgment (expressed privately) of one specialist, Albert M. Ammann, S.J., (emeritus professor of Church History and Oriental Christian Art at the Pontifical Oriental Institute, Rome), the figure represents a monk. (See Additional Note II, p. 16).

The tombstone with its monkish figure and inscription weakens the hypothesis that the relics are a pure and simple fabrication, a *pia fraus*, as F. Schneider contended. *Hósios* would hardly have been forged for the Apostle in preference to *Hágios*. If the supposed Italian forger knew the exact meaning of *hósios*, he would not use it any more than a Greek would; if he could not tell the difference, one would rather expect him to use *hágios* for its familiarly popular character. In fact Ughelli's reading of the document from Ortona suggests that *hágios* was what was expected. So, too, that of G. B. De Lectis (3). Moreover, why should any forger go out of his way to engrave a monk? No, not deliberate fraud, but misunderstanding is a better hypothesis: Ortona did not create the relics of an apostle with a skeleton and a marble slab, it simply mistook the tomb of a holy Greek monk named

(1) Cf. *Acta Sanctorum Iulii*, tom. II, p. 467; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (ed. H. Delehaye, in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brussels, 1902), col. 803-804; 801, l. 32; *Analecta Bollandiana* 66 (1948) 282. J.-M. SAUGET, *Premières Recherches... des synaxaires melkites* (*Subsidia Hagiographica* 45) p. 153.

(2) Cf. A. C. ORLANDOS, *Monuments Byzantins de Chios*, (Athens, 1930) plates 20, 21; 24-27.

(3) Cf. Additional Note I, p. 15.

Thomas for that of St Thomas the Apostle. The tomb had been found somewhere in the Aegean, perhaps on the island of Chios. Edessa of Macedonia, too far from the sea, is probably secondary, though it does figure in the first edition of Ughelli; it must be an error deriving from a savant tracing the relics of the Apostle Thomas to Edessa (of Osrhoëne) — only to retreat to Chios, sooner or later. Though the "pious fraud" in the sense of a full-fledged forgery cannot be completely excluded, it appears to us less probable than the hypothesis of mistaken identity. This latter sufficiently explains the known facts in the interests of truth — and of fairness.

In any event, a carbon test should prove the age of the relics of Hosios Thomas of Ortona. Portions of them may be found also elsewhere having been passed on as the authentic relics of St Thomas the Apostle. A tibia (or fibula) was awarded to India in 1953 and is kept in the new shrine at Cranganore near the traditional site (Maliankara) where the Apostle landed. In the cathedral at Ortona, one can also see exposed, along with the other relics in the glass nitches, a "bacchetta", that is, a maulstick. According to the caption, the Apostle used it "to design the palace of the King of India", which is an obvious reference to the apocryphal story in the *Acts of Thomas*. In the Middle Ages, St Thomas was the popular patron of painters and masons, and a maulstick certainly conveyed that idea more forcefully. Since, by hypothesis, this "bacchetta" should have at least the same age as the bones, a piece of it could be sent for scientific analysis, without scandal or scruple to anyone. But, if even independently of any such analysis, we can establish that Hosios Thomas simply hails from the middle ages, we can surely consign the bacchetta to a little "pious fraud", which just came to be drawn in as an additional medieval support to faith.

A last point. If the relics of St Thomas the Apostle are not at Ortona, where are they? We referred above to the belief of the Armenian Church to possess them in the fourteenth century. Now mention should be made also of the Indian Church, which held to the belief that the relics of the Apostle were always in India (1). According to an account of Nunes Barretto, S.J., which simply

(1) Cf. *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris*, July 3, p. 268, n. 9: "Obiter observari velim famam percrebuisse ad nostram usque aetatem corpus S. Thomae in India asservari et quidem in civitate Meliapur nunc San Tome".

sums up what the Portuguese investigations (1533) among the Mylapore Christian population revealed, the body of the Apostle had not been transferred to Edessa at all. What had been taken to Edessa was the body of another Thomas, a disciple of the Apostle. The Edessan embassy, which had come to India for the body of the Apostle, had been cheated! In the words of Barretto:

> "E posto que se tenha que o corpos de San Thomé foi trespassado da India pera Edissa, cidade de Armenia (*sic*), a gente da terra diz que hé verdade que vieram antigamente da Armenia a pedir o corpo de Apostolo, mas que elles deram o corpo de hum discipulo de San Thomé, que tambem se chamava Thomé, em lugar delle e enganarâo os embaixadores pola devaçâo e veneraçâo que na terra se tinha ao Sancto Apostolo" (1).

This story of mistaken identity and trickery was probably itself the trick: it was the cheap answer to inquisitive foreigners who troubled the peaceful faith of the "gente da terra" about the tomb of the Apostle unquestioningly believed to be the only true one from times immemorial. Why, it was held in great veneration by christians and non-christians alike. And pilgrims came from far and wide for the great feast, celebrated for a week preceding Christmas. Could Edessa produce unassailable proof that the relics there venerated were the genuine relics of the Apostle? And had not the Portuguese interrogators themselves dug up the body of the Apostle ten years before in 1523 from the traditional Mylapore tomb, thus perhaps suggesting the answer?

In 1122 a visiting Indian prelate charmed the Roman curia of Pope Calixtus II with fantastic miracle stories surrounding the Apostle's body preserved whole and entire ("in Hulna") in India. Not a hair was missing, the Apostle was almost 'redivivus', ruddy and smiling, and what is more, active, distributing the eucharist from where he was laid in state, but only to the worthy communicants, like a singularly discerning deacon! (2) This oriental visitor, not to be confused with the legendary Prester John, probably sought to have the ancient See of St Thomas recognized by Con-

(1) J. Wicki, ed., *Documenta Indica*, vol. VII (Monumenta Historica Societatis Iesu 89), Roma, 1962, p. 200.

(2) P. Devos, "Le miracle posthume de Saint Thomas l'Apôtre", *Analecta Bollandiana* 66 (1948) 231-275.

stantinople and Rome as a patriarchal see independent of Persia (Bagdad), and his whole eccentric posture and tale were aimed at displaying the greatness of the Apostle of India — and of his see. However that may be, the pope and his curia accepted, after initial hesitation, but then with surprising credulity not only the "Indian patriarch's" display of "unbridled imagination" (P. Devos), but also, implicitly, the claim that the body of the Apostle was preserved in India. It is hardly to be supposed that the Pope's curia in the Lateran was unaware of the Edessan tradition. If so, what did the pope and the papal court make of these conflicting claims?

There is also the testimony of a constant stream of foreign visitors to India, and ironically enough in view of the Ortona tradition, most of them were Italians since the middle of the thirteenth century. Marco Polo (ca 1293 in Mylapore, unnamed), Blessed Oderic of Pordenone (soon after 1321 in S. India), Nicolo de' Conti (second quarter of the 15th century in Mylapore) — all testify to the "body" of the Apostle Thomas venerated in India. The travels of Nicolo de' Conti were dictated to Poggio Bracciolini, the secretary of Pope Eugenius IV, at the order of the pope himself. In 1291 John of Monte Corvino, O.F.M. and (around 1346), John of Marignolli, the representative of Pope Benedict XII in China, visit Mylapore and, without speaking explicitly of the "body", tell us of the church of the Apostle and his feast. The *tractatus pulcherrimus* of the late 15th century speaks again of the "body" (1).

It would be too long to document here all the Indian tradition attesting belief in the presence of the relics/body of the Apostle Thomas at Mylapore, but at least reference must be made in passing to the archeological evidence. Georg Schurhammer has a convenient survey and ample bibliography in his *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, Band II, I, (Freiburg, 1963) pp. 552-579. When in 1523 the Portuguese opened the grave at San Thomé, venerated as that of the Apostle Thomas, they found in it nearly the whole body: "some bones of the skull, of the ribs and of the whole body". (p. 566). Close by was an earthen pot full of red earth, believed to have been soaked in the blood of the martyr. And by the side was found a lance-blade of Malabar iron. Schurhammer is fully convinced that it was truly the tomb of St Thomas the

(1) For references see P. DEVOS, art. cit.

Apostle, though others have expressed reservations. According to Alfons Väth, the tomb more probably contained the bones of Thomas of Kana, a Syrian merchant who colonized the Malabar coast near Cranganore in 345 A.D. or later and who, after playing an important role in the Christian community there, went to end his days in Mylapore at the Apostle's tomb (1). For T. K. Joseph, what the Portuguese came upon in 1523 was not even a Christian tomb of the Thomas Christians, but a Muslim grave (2). Other hypotheses are also tenable.

It is not possible to reconcile the Indian claim to have always possessed the relics of the Apostle with the Edessan tradition, supported by patristic evidence at least since the fourth century, if the latter means that the entire body was translated from India to Edessa (3). But we do not know what the Edessan relics included: no inventory of them has come down to us. The Edessan Chronicle speaks of the Apostle's sarcophagus, Egeria of "corpus illius integrum", Rufinus of the relics, Ephrem of the bones, and the *Acts of Thomas* — in a passage which may be an interpolation — again of bones. Ughelli has suggested that portions of relics preserved in different places have given rise to the belief about the "body".

> He wrote: "At citerioris Indiae accolae (in contrast to the Edessans of Osrhoëne) constanter affirmant S. Thomae corpus apud se esse, illudque adhuc miraculis coruscare. Quamobrem necesse est, dicamus ejusdem corporis partes diversas in loca distributas dedisse occasionem opinandi de toto corpore"(4). (See additional Note III page oo).

This hypothesis is perhaps reconcilable with the archeological evidence at Mylapore (5). Rebutting a skeptic, Schurhammer asks: "Bleibt nicht die Möglichkeit, dass man im 2. Jahrhundert einen

(1) A. VÄTH, *Der hl. Thomas der Apostle Indiens*, 2. ed., Aachen, 1925, pp. 48, 70.

(2) T. K. JOSEPH, "St Thomas tombs, skeletons, and bones..." in *M. M. Potdar Commemorative Volume*, Poona, 1950, p. 273.

(3) Cf. P. DEVOS, "Égérie a Édessa. S. Thomas l'Apôtre. Le roi Abgar", *Analecta Bollandiana* 85 (1967) 381-400; J. B. SEGAL, *Edessa, "The Blessed City"*, (Oxford, 1970) pp. 109, 169, 174-176, 182, 250.

(4) *Italia Sacra*, op. cit., 774 B.

(5) Cf. SCHURHAMMER, *op. cit.*, p. 566, n. 130.

Teil der Reliquien herausnahm für Edessa und dann das Grab wieder so zumauerte, wie die Portugiesen es 1523 fanden?" (1).

Certainly it is possible that the relics of St Thomas were divided between Mylapore and Edessa. But it is also possible that the Mylapore tomb is but another instance verifying what is almost a universal law in the hagiographical tradition: if the relics of a famous saint are removed from its original tomb, they will sooner or later stage a come-back. The great doyen of the Bollandists, H. Delehaye, may be quoted here. Referring to the relics of St John the Baptist — they were believed to have been at Sebaste in the fourth century; but under Julian the Apostate the tomb was violated, the bones burnt and scattered to the wind; a portion was salvaged by some Christians and believed to have been taken first to Jerusalem, then to Alexandria, and finally claimed to reappear again at Sebaste — Delehaye writes:

> "Il se passe dès lors à Sébaste ce que nous voyons se renouveler si souvent plus tard dans l'histoire du culte des saints. On reprit peu à seu l'habitude d'aller prier au tombeau, vide désormais de ses reliques, et on finit par se persuader qu'elles s'y trouvaient comme par le passé. Certains auteurs ont cru expliquer le fait, en supposant qu'on en avait rapporté une partie. C'est là une hypothèse gratuite, qui, probablement, ne répond pas davantage à la réalité que dans la plupart des cas de ce genre" (2).

In his book *Cinq leçons sur le méthode hagiographique* (Subsidia Hagiographica 21) Brussels, 1934 Delehaye takes up the same point once again. After the body of a saint has been removed to another place, people continue, owing to the lapse of public memory and the intrigues of interested parties, to believe and act as if the

(1) P. 567, n. 137; cf. also G. SCHURHAMMER, *Gesammelte Studien*, III, *Xaveriana* (*Bibliotheca Instituti Historici, S. I.*, 22) Roma, 1965, pp.257-261; 266-268; idem, "New Light about the Tomb of Mailapur", in *The Malabar Church* (Festschrift P. Placid, ed. by J. VELLIAN: *Orientalia Christiana Analecta*, 186) Rome, 1970, pp. 99-101. For the results of the recent excavations at Mylapore, cf. E. R. HAMBYE, "Excavations at S. Tome-Mylapore, February-April 1970", *The Examiner* (Bombay) 123 (1972) March 4, p. 149.

(2) *Origines du Culte des Martyrs* (Subsidia Hagiographica, n. 20) 2nd ed., Brussels, 1933, pp. 82-83.

saint had never left his sanctuary. And he cites Ph. Ferrari, who gives a list of 108 names of saints for Italy alone, "whose bodies have been assigned to different places (1)".

To conclude: As things stand now, and in the light of our present knowledge, no one can tell where the relics of St Thomas the Apostle are to be found. Perhaps the (whole) body of the Apostle was not transferred from India to Edessa. If it was, the destruction of Edessa did not perhaps spare the relics. If they were really salvaged, we do not know where they finally came to rest. Perhaps in Armenia. To assert, as is sometimes done in Ortona, that, since no other place is today believed to possess the relics of the Apostle Thomas, therefore they are at Ortona, is, to say the least, surprising. Certainly it is incredible that the relics of Hosios Thomas venerated at Ortona are those of St Thomas the Apostle. To the question, who was that medieval confessor saint named Thomas — supposing him to be historical — who was buried somewhere in the Aegean and was fortunate enough to become the 'double' of St Thomas the Apostle, we have no answer, and perhaps may never have one. (See Additional Note IV, p. 19).

ADDITIONAL NOTES

I. Italian writers who have dealt with this theme are not quite at accord as to where Ortona got the relics from. Thus, Faustino G. Rho, referring to the third translation of the relics (the first being from India to Edessa, and the second from Edessa to Constantinople) says: "L'altra è quella da Costantinopoli ad Ortona, città d'Italia, della quale traslazione è da vedersi il libretto di G. Battista Ortonese, che ne parla" (2). Now, enigmatically, what the Ortonan writer, Giovanni Battista de Lectis, says in the *third* edition ("ristampa") of his book is not Constantinople, but Chios: "Scio, isola nel mare Egeo posta" (3). I have not seen the first edition

(1) *Catalogus Sanctorum Italiae* (Milan, 1613) pp. 86-87.

(2) F. G. Rho, *Intorno a viaggi ed alla predicazione di S. Tommaso Apostolo*, Brescia, 1834, p. 198.

(3) *Traslazione e miracoli del glorioso Apostolo... San Tommaso*, (Ortona, 1879) pp. 11-12.

of this book, published in 1576, hence antedating Ughelli; but it did not, according to Rho, speak of Scio (Chios), but of Constantinople. Rho, however, might have been simply trying to accommodate the claims advanced by Constantinople to possess the relics (in fact, only clothes) of St Thomas, too ([1]). For, in 1606 the authority of De Lectis is invoked to establish the translation from Chios to Ortona by Consalvus Durantus in his notes to the edition of *Revelationes Sanctae Brigittae*, "Hujus translationis fidem fecit probatissimus Auctor Ioannes Baptista de Lectis, Canonicus Cathedralis Ecclesiae Orton. in libro quem edidit de vita et translatione divi Thomae, ubi probat hujus Gloriosissimi Apostoli reliquias ex Chio Ortonam fuisse translatas per Leonem quemdam virum..." ([2]) St Bridgit herself in her *Revelationes* — she made a pilgrimage to Ortona in 1364, where she had a vision of Christ, and also of St. Thomas — speaking on the authority of her Divine Spouse, however, favours not Chios, but Edessa of Osrhone.

> "Scire te volo pro certissimo, quod in isto loco est thesaurus meus electissimus, scilicet Reliquiae Sancti Thomae Apostoli mei, quae in nullo loco sunt ita multae sicut in isto Altari, incorruptae et indivisae. Nam cum illa Civitas vastata esset, ubi primo Corpus istius Apostoli mei depositum fuit, tunc translatus est thesaurus iste permissione mea per quosdam amicos meos, in hanc Civitatem, et positus in Altari isto". (p. 191).

Ughelli, for whom the revelations of St Bridgit was irrefutable evidence ([3]), spelled out the name of "that city, where the body of this Apostle had been previously laid" as Edessa. However, Ughelli also distinguished between the two Edessas. And like him De Lectis also misread the inscription on the tombstone as *Hágios Thōmâs*: "queste parole Greche, intagliate, *Agios Tomas*" (*sic.*, op. cit., p. 13).

II. If the figure on the tombstone really represents a monk, the inscription *ho hósios Thōmâs* harmonizes very well with it.

([1]) Cf. "*chitōnōn kaì peribolaíōn*": that is, of tunic and overcoat: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (ed. H. Delehaye) in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brussels, 1902 col. 759-760 see June 20.

([2]) *Revelationes Sanctae Brigittae* (ed. Consalvus Durantus) Roma, (first edition 1606) Second ed. 1628, tom. II, Bk. VII, ch. 4, p. 193.

([3]) "luculentum testimonium", *Italia Sacra*, VI, 774 B.

For, according to J. Goar, *ho hósios* is precisely a holy monk. In the first edition of his *Euchologion*, Goar writes:

> "Qui Latine *Confessor* praeter mortem aerumnas et tormenta pro virtute patitur, Graecis *homologētēs* dicitur. Qui autem nunc *Confessor* in Latinorum Officiis habetur, si monachus sit, *hósios*, si communem in civitate vitam duxerit, *díkaios* nuncupatur". (1).

In the second edition of the same work, the above text is integrated in a list of the categories of saints:

> "Confessores, *dikaious*; Monachos sanctos, *hosíous*; Monachos simul et Martyres *hosiomàrturas*; Pontifices *hierárchas*; Pontifices qui martyres fuere, *hieromárturas*; Graeci vocant"(2).

H. Stephanus, in his *Thesaurus Graecae Linguae* (Paris 1842-46) vol. V, col. 2882 BC, quotes the above text from the first edition of Goar with approval.

III. Ughelli is trying to improve upon Cardinal Cesare Baronio's 'judicial' decision to divide the relics of the Apostle into two halves between India and Edessa (3) — Baronius (1538-1607) knew nothing of their translation to Ortona. Consalvus Durantus, would rather divide the relics between Edessa and Ortona, leaving India a poor onlooker, and reserving the greater share (the Lion's share!) for Ortona (4) — so would the 'voice' of St Bridgit have it: "in nullo loco sunt ita multae sicut in isto Altari, incorruptae et indivisae".

One fruitful source of confusion has certainly been the figurative use of language: when what is meant is clearly relics only, or a part there of, people speak of the body, or, in a transport of piety and enthusiasm, of the arrival of the saint himself. We cite but one instance from our own times, and another from antiquity.

> "Indeed, 11 November 1953 was an epoch-making day in the history of the Church in Kerala; it was the second coming of the great Apostle St Thomas to the scene of his labours 19 hundred years ago".

(1) *Euchologion: Rituale Graecorum* (Paris, 1467) p. 402.
(2) *Euchologion: Rituale Graecorum* (Venice, 1730) p. 571, note 2.
(3) *In Martyrologium Romanum*, Rome, 1586, notes for July 3.
(4) *Revelationes Sanctae Brigittae* (*op. cit.*, p. 192).

These words are taken from the editorial of a special commemorative volume issued in honour of Eugene Cardinal Tisserant by St Thomas College Trichur, (Kerala, India) in 1954. The editor of this college magazine, Joseph Pettah, calls the bringing of the relics from Ortona to Cranganore (in the diocese of Trichur) by Cardinal Tisserant "the second coming" of the Apostle Thomas, but says nowhere in the article that what was brought was a tibia or fibula. Perhaps it was not necessary to say so to people who had seen the object and could still see it installed in a beautiful reliquary above the high altar. The readers of the magazine could also take a look at a photograph of the reliquary. But what of others?

The poetical diction of the text we have just cited distantly echoes St Ephrem's eulogy of the relics of the Apostle Thomas. In his forty-second Nisibene Song the great Syrian sang, picturing the devil as saying:

> "Apostolus quem interfeci in India, praevenit mihi Edessam. Hic et illic totus est; illuc profectus sum, et erat illic; hic et illic inveni eum, et contristatus sum" (1).

Here again, the translation of the relics of the Apostle is styled the arrival of the saint in person, which makes for no more clarity. Bickell, whose Latin translation we have reproduced, comments in a footnote that in fact, from Saint Ephrem's testimony, it appears that only a portion of the relics was removed from India to Edessa:

> "Apparet tamen ex hac et quarta stropha, non totum S. Thomae corpus Edessam translatum esse, sed partem tantum, alia parte Indis relicta, quae adhuc Goae asservatur. Confirmatur ergo hoc carmine opinio Baronii, qui recte jam observavit, et Edessae et in India partem harum reliquiarum asservatam esse, refelluntur autem Pagius, Tillemont, Assemanus, qui Indicas S. Thomae reliquias pro commento Nestorianorum habent".

There is some difficulty to understand how the Latin "hic et illic *totus est*" could refer to the *division* of relics between India and Edessa. The Syriac original in Ephrem is: *hārka ho kuleh āp tamān.*

(1) G. Bickell, *S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena*, Lipsiae, 1866, p. 163; E. Beck, *Des heiligen Ephrem des Syrers Carmina Nisibena* (CSCO, 218 / *script. syr.* 92), Louvain, 1961, p. 28.

The passage may be rendered as follows: "The Apostle whom I slew in India has forestalled me in Edessa; here he is, all of him, and there as well. I went there, and there he was. Wherever I go (literally, here as well as there), I run into him — to my grief". The discourse is about the consecutive encounters of the devil with the Apostle, and not about the simultaneous presence of the relics in two places (in their entirety!) — a theme wholly extraneous to the context. What is possibly implied is that, while the Apostle is present in Edessa through his miraculous relics, he is also present at his tomb in India by the same miraculous *power*. Medlycott's translation, "here and there he is all himself" fails to make sense (1).

IV. If someone is disturbed by the negative verdict of the present enquiry and wishes to appeal to the Bollandists, popularly held to be the supreme court in hagiographical criticism, he is not going to obtain any reprieve. In their commentary on the Roman Martyrology, which on July 3 and December 21 mentions Ortona as the final resting place of the relics of St Thomas the Apostle, the Bollandists deftly throw the assertion into indirect speech: "De translatione reliquiarum quae anno 1258 Edessa Ortonam translatae asseruntur habetur narratio BHL 8149" (2). The reference in *Bibliotheca Hagiographica Latina* (Brussels, 1900) n. 8149 is to Ughelli's document, in which it is Edessa and not Chios which supplies the relics to Ortona. With "asseruntur" the Bollandist team led by Delehaye declines to subscribe to the text of the Martyrology. And in their very selective critical bibliography, they mention in the first place F. Schneider's article, which holds the theory of "pia fraus" — a veiled hint at the mind of the commentators themselves.

The hint has been missed by many; for instance, by the author of the article on St Thomas the Apostle in the *Lexicon für Theologie und Kirche*, which we mentioned at the beginning. From the Bollandists, I have received the following remarks through private correspondence, for which I am grateful. F. Halkin, specialist in Greek hagiography, writes in his note that the legend of Ortona stinks of forgery to high heaven:

(1) MEDLYCOTT, *India and the Apostle Thomas, op. cit.*, p. 22.

(2) *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris* (ed. H. Delehaye et alii, Brussels, 1940) July 3, last note.

"La légende d'Ortone BHL 8149 n'est connue que par l'édition d'Ughelli (pas un seul ms. médiéval...) Elle sent à plein nez l'imposture. Edesse de Macédoine est loin de la mer et le miraculeux est vraiment trop incroyable.

Il est bien sûr qu'un Grec n'aurait pas appelé l'apôtre *hósios Thōmâs*. Si l'inscription est due à un Grec, elle doit se rapporter à un confesseur (vrai ou faux). Mais si elle a été forgée par un Italien, elle ne prouve rien du tout; car cet Italien ignorait sans doute la différence entre *hósios* et *hágios*".

And P. Devos, seconding Père Halkin, adds in his letter that behind the Hosios Thomas of Ortona there is probably no historical saint at all:

"Personnellement, je penche pour l'explication selon laquelle, derrière ce *hósios Thōmâs*, il n'y a absolument personne; le P. Halkin aussi, d'ailleurs. Inutile, en soulignant, ce qui est évident, qu'il ne s'agit pas de Thomas l'apôtre, d'avoir l'air de donner quelque apparence de consistance à un autre personnage.

Pour ce qui est de la question des reliques de S. Thomas, à la fois à Édesse et en Inde, il est bien connu que, pour un saint arrivé à une certaine célébrité (comme S. Thomas, S. Clément de Rome), il n'y a jamais de translation telle — qu'elle soit historique ou fictive — que la dépouille en tout ou en partie, ne finisse par reparaître là d'où elle est censée avoir été emportée".

George NEDUNGATT, S.J.

Les divers titres de Kitāb al-Huda

La présentation de *Kitāb al-Huda* en un schéma de cinq parties [1] résume bien son contenu et facilite quelques identifications, mais laisse passer inaperçu un détail qui ne manque point d'importance: les rares informations que l'on possède sur l'histoire de cette œuvre ne valent que pour sa première partie.

Les treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda* constituent une œuvre en soi, à laquelle revient exclusivement l'un des titres que l'on prétend en général pouvoir donner à toute la compilation: cette curieuse observation permet de mettre au clair un aspect encore inconnu de la composition de *Kitāb al-Huda* et de poser une première base pour une solution logique des problèmes qu'il continue à soulever.

Pendant les quatre siècles de son histoire [2] cet ouvrage a été appelé de manières très diverses; il suffirait d'opposer deux d'entre elles pour bien distinguer la première partie du reste de l'ouvrage, mais la connaissance distincte des autres appellations ne va pas sans intérêt, car elle apporte des précisions vraiment utiles.

[1] Cet article ne donne qu'un extrait d'une étude plus complète sur *Kitāb al-Huda*, qui sera publiée incessamment. Le schéma en question divise les 57 chapitres qui composent tout l'ouvrage dans l'édition imprimée par Pierre Fahed en 1935 à Alep, de la manière suivante:
1 – ch. 1 à 13: la partie propre à Kitāb al-Huda;
2 – ch. 14 à 22: les « Sanctiones et decreta », traduits par Abraham Ecchellensis; cf. Mansi, II, 1029-1054;
3 – ch. 23 à 29: varia;
4 – ch. 30 à 35: les canons du Pape Clément;
5 – ch. 36 à 57: le Nomocanon proprement dit.

N.B. Les références à cette édition de Fahed seront simplifiées comme il suit: F. 10/15 signifiera: *Kitāb al-Huda*, édition de FAHED, p. 10, ligne 15.

[2] C'est à partir de la mission du P. Jean-Baptiste Eliano, S.J. auprès des Maronites que l'on discute de Kitāb al-Huda; voilà pourquoi on parle de quatre siècles; l'œuvre est évidemment beaucoup plus ancienne.

Il convient donc de discuter d'abord les divers titres que *Kitāb al-Huda* a reçus; l'examen des deux lettres qui lui servent de préambule précisera ensuite et opposera les deux titres qui importent le plus; enfin, l'étude directe des treize premiers chapitres confirmera la nécessité de cette opposition et permettra de passer plus sûrement aux conclusions qui s'imposent.

A. – Les divers titres.

Kitāb al-Huda a été surtout indiqué par des dénominations qu'on ne prenait pas à son texte et qui ne prêtaient pas pour autant à beaucoup de précisions; la diversité des titres a pu aussi distraire les auteurs et les empêcher de se demander si elle ne couvrait pas une diversité de concepts... En fait, l'idée d'une opposition nécessaire entre deux titres que l'on avait toujours considérés comme équivalents ne s'impose vraiment que lorsqu'on s'est rendu compte que l'œuvre se divise nettement en deux sections; avant d'y arriver la diversité des titres ne semble présenter aucun intérêt (1).

1. – *Kitāb al-Nāmūs.*

Le copiste du ms. Vat. Syr. 133 précise en son explicit que le livre dont il vient d'achever la transcription s'appelle *Kitāb al-Nāmūs*; cette même précision se retrouve en deux notes consignées dans le même manuscrit (2) et dans la partie qui nous reste de l'explicit du ms. Ang. Or. 64 (3). On est donc fondé à croire que pendant le XVe et le XVIe siècles l'ouvrage a été connu sous ce nom.

Cette espression a été rendue en français par *Livre de la Loi*; elle demeure trop générique et l'usage qui en a été fait porterait à la traduire par un nom commun plutôt que par un nom propre: elle a servi à désigner de nombreux ouvrages et n'en indique aucun

(1) Voir comment G. Graf unit lui aussi l'opposition des titres à la division en deux sections: cf. *Oriens Christianus*, 6 (1936), « Der maronitische Nomokanon: Buch der rechten Leitung »; l'article va de la page 212 à la page 232; voir p. 213-214.

(2) Voir au f. 294: – اشترى هذا الكتاب المبارك المسمى كتاب الناموس ...
– قري في هذا الكتاب المبارك المسمى كتاب الناموس ...

(3) Cette sigle indique le ms. conservé à la Bibliothèque Angelica à Rome et coté: Oriental nº 64; voir f. 225v: ... المسمى كتاب الناموس ...

en particulier avant que le nom d'un auteur ne soit venu la préciser; un ancien propriétaire du ms. Barb. Or. 111 semble s'en inspirer quand il le présente comme « *le livre saint qui est la loi excellente* » (1); d'ailleurs, le précis de droit auquel Ibn al-ʿAssāl n'a donné aucun titre (2), est généralement connu comme *Kitāb al-Nāmūs*, mais c'est *Le Livre de la Loi d'Ibn al-ʿAssāl* (3) qu'il faut dire si l'on veut vraiment le désigner. Par contre, quand on lit, sans prévention, sur la première page de *Kitāb al-Huda* dans les mss. Vat. Syr. 133 et Ang. Or. 64, la présentation: « *Voici le livre de la sainte loi...* »(4), on ne pense guère au titre de l'ouvrage.

Le texte même de *Kitāb al-Huda*, sans excepter les deux lettres placées à son début, ne dit jamais *Kitāb al-Nāmūs*, mais force est de reconnaître que la formule n'a pas déplu et qu'elle a souvent servi, en arabe comme en français (5).

C'est d'ailleurs à cette dénomination que l'on doit probablement rattacher d'autres titres de *Kitāb al-Huda* dont l'emploi n'a pas été bien fréquent mais qui mériteraient d'être cités (6).

2. – *Constitutiones, canones.*

Ecchellensis donnait à *Kitāb al-Huda* l'appellation *Constitutiones Ecclesiae Maronitarum* (7). Prétendait-il traduire ainsi l'ex-

(1) Ms. Barberini Oriental n° 111, f. 1v:
هذا الكتاب المقدس الذي هوالناموس الشريف .

(2) Ibn al-ʿAssāl dit seulement, dans sa préface, *recueil de canons* (مجموعة قوانين); on verra plus loin que Duwayhī réserve l'appellation *Kitāb al-Nāmūs* à l'œuvre d'Ibn al-ʿAssāl. Voir aussi Dib, dans *Fonti Iuris Can. Orientalis*, fasc. VIII, « Studi Storici... » p. 95.

(3) كتاب الناموس لابن العسال .

(4) Un même frontispice est placé au début du texte de Kitāb al-Huda dans ces deux manuscrits: il commence par ces mots.

(5) Voir Dib, dans Dict. Théol. Cath., X, 14: Livre de la Perfection, Livre de la Direction, Livre de la Loi...

(6) Le P. Eliano avait donné à Kitāb al-Huda le titre de Lévi, probablement pour son usage personnel (voir Duwayhī, ms. Vat. Syr. 396, f. 137v); si l'on se souvient que la formation première du P. Eliano était juive, on comprend vite le sous-entendu: c'est bien au Lévitique que convient plus particulièrement la dénomination de *Livre de la Loi* dans tout le Pentateuque.

(7) De très nombreuses références pourraient appuyer cette affirmation; mieux que de les énumérer, on peut rappeler que tout écrivain occidental qui intitule Kitāb al-Huda *Constitutiones* dépend certainement

pression *Kitāb al-Nāmūs*? La traduction ne manquerait pas d'élégance, mais on ne peut produire aucune preuve à l'appui de cette supposition; tout au plus pourrait-on rappeler qu'Ecchellensis dépendait du ms. Ang. Or. 64 qui donne expressément à l'ouvrage le titre de *Kitāb al-Nāmūs*.

Fauste Nairon reprend le mot *Constitutiones*, mais le détermine diversement: *Constitutiones Ecclesiae Syrorum* (1). Quoique d'importance, la différence ne présente pas d'intérêt en cet article; ici seul le mot *Constitutiones* importe, et il intéresse d'autant plus que Nairon dit indifféremment *constitutiones* ou *canones* (2): s'il fallait vraiment y voir une traduction de *Kitāb al-Nāmūs* on serait bien contraint d'admettre que Nairon ne la prenait pas pour un vrai titre.

D'ailleurs, le mot *canones* provient lui aussi des manuscrits: c'est par la formule « *un chapitre des saints canons*... » que les mss. Par. Syr. 225 et Kur. 31a introduisent des extraits de *Kitāb al-Huda* (3). L'idée d'un titre réel finit ainsi par s'estomper singulièrement.

3. – *Nomocanon, collection, droit canonique*...

La classification moderne de *Kitāb al-Huda* parmi les nomocanons a compliqué encore davantage le problème de son titre (4):

---

d'Ecchellensis ou de Nairon, mais plus probablement du premier. On peut voir au moins la lettre d'Ecchellensis à Jean Morin, publié dans les *Antiquitates Ecclesiae Orientalis* (Londres, 1682) sous le nº 66: voir pp. 326 ss.; mais il faut se souvenir que cette lettre, comme elle est publiée, soulève force difficultés.

(1) Voir par exemple son *Evoplia Fidei Catholicae Romanae* ... (Rome, 1694), à l'index chronologique, p. 3.

(2) Voir ibid., p. 136.

(3) Mss. Parisien Syriaque 225 et Kuraym 31a (Bibliothèque des Missionnaires Maronites Libanais; près de Jounieh, au Liban); on lit dans ces deux mss. فصل من القوانين المقدسة, juste avant le titre du chapitre sur la menstruation.

(4) Un nomocanon peut être un traité de droit à l'usage de l'autorité ecclésiastique, comme ceux d'Ibn al-'Assāl et de Barhébraeus, ou bien une collection de documents juridiques et canoniques. Au moins en ce qui concerne la littérature canonique en langue arabe on ne s'est pas préoccupé de distinguer: Duval met sur le même plan Kitāb al-Huda et l'œuvre de Barhébraeus (cf. *Littérature Syriaque*, 3e éd., Paris, 1907. p. 168) et Nallino écrit: « ... vero nomocanone, ossia ... elaborazione — e non

Nomocanon pourrait fort bien traduire *Kitāb al-Nāmūs*, mais il n'est pas du tout prouvé que les auteurs y aient pensé.

Donner à *Kitāb al-Huda* le titre de nomocanon comportait un avantage: le nom commun n'empêche pas de penser à un titre plus précis... Toutefois, les précisions qu'on a pensé apporter restent toujours sujettes à caution parce qu'elles supposent des prises de position, probablement inconscientes, mais non moins à discuter. Ainsi, par exemple, disant *Nomocanon de David*, Nallino et Sbath semblent résoudre la question de l'auteur (1); van Lantschoot, écrivant *Nomocanon dit de David*, suggère une correction qu'il ne précise pas (2).

De *nomocanon* à *collection* on passe imperceptiblement. On l'a fait pour *Kitāb al-Huda* aussi, qu'on a intitulé *Collection de l'Archevêque Maronite David*, sans se douter le moins du monde que pareille dénomination soulève force problèmes (3).

C'est encore dans le sens de *Livre de la Loi* qu'il faut comprendre l'expression *Droit canonique* que Vazeux a employée pour indiquer *Kitāb al-Huda* (4); J. Debs, que Vazeux traduisait, com-

---

semplice riproduzione completa di fonti — di tutto il diritto ecclesiastico, civile, processuale e penale » (cf. Libri Giuridici Bizantini... », in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, 1925, ser. VI; vol. 1, p. 161). Cependant, le Dict. Droit Can., vol. VI, col. 1014, dit: « Ce mot, depuis le XIe siècle, désigne principalement les recueils de lois propres à l'Eglise Grecque, où sont réunies sous les rubriques communes, les lois canoniques et les lois impériales relatives aux matières ecclésiastiques ». La définition est d'ailleurs si peu respectée par les auteurs que l'édition du ms. Vat. Syr. 134 a donné à l'œuvre intitulée « Médecine Spirituelle » le titre de nomocanon... (cf. F. Cöln, dans *Oriens Christianus*, VI (1906) pp. 70-237).

(1) Nallino, l.c., p. 161; Sbath n'emploie pas le mot nomocanon, mais renvoie l'œuvre à David: voir *Al-Fihris*, p. 44, n. 338. Il est d'ailleurs fort probable que Sbath n'ait fait que suivre une indication qu'il lisait dans l'édition de Fahed, à laquelle il renvoie expressément (ibid.).

(2) Voir son « Inventaire des mss. syriaques des fonds Vatican (460-631), Barberini Oriental et Neofiti », publié dans la collection *Studi e Testi* de la Bibliothèque Vaticane sous le n° 243: description du ms. Barb. Or. 41. On ne voit pas si van Lantschoot veut dire que David n'est qu'un traducteur, ou s'il ne veut pas reconnaître en lui le compilateur de la seconde section de Kitāb al-Huda.

(3) David n'est pas le compilateur d'une collection; on le verra juste à la fin de cet article.

(4) Th. Vazeux, *La perpétuelle Orthodoxie des Maronites*, Arras, 1896, p. 103. Toujours dans le sens de *Kitāb al-Nāmūs*, Mgr. Joseph David, auquel le livre traduit par Vazeux répondait, précise, pour des

plique davantage encore les choses et prétend faire remonter au Patriarche Duwayhī d'autres appellations de *Kitāb al-Huda* que rien ne saurait justifier ([1]).

4. – *Le Livre des Canons.*

Un des titres ainsi mentionnés par J. Debs doit retenir un moment l'attention: le *Livre des Canons*.

Les mots *constitutiones* et *canones* employés par Ecchellensis et Nairon ne doivent pas induire en erreur: ces deux auteurs se sont bien servis de ces termes pour indiquer *Kitāb al-Huda* mais ne se sont jamais référés à une autre œuvre qu'ils auraient connue sous ce nom. Duwayhī par contre a bien connu un *Livre des Canons* et l'a même souvent et longuement cité, mais il le distingue très bien de *Kitāb al-Huda*; de son temps ce livre se trouvait encore à la bibliothèque du Patriarcat maronite; il portait une annotation autographe d'Eliano et avait été inclus dans la liste des livres réprouvés par lui: « Le XXI: le livre des canons, copie du Périodeute Georges d'Ehden, supérieur du Couvent de Saint-Antoine à Quzḥayya, l'an 1783 des Grecs; il contient beaucoup de canons des écrits des Apôtres, de l'enseignement de Clément, des décisions des conciles, des décrets des empereurs, des prescriptions des Pères et des livres de Raboula, évêque d'Edesse, et de Timothée l'Oriental, patriarche d'Alexandrie. Au début (se trouve) le Livre de la lampe, en syriaque, pour la confection de l'huile des infirmes » ([2]).

fins polémiques: législation maronite (كتاب شرع الموارنة). Voir surtout son *Recueil de documents et de preuves pour servir contre la Perpétuelle Orthodoxie des Maronites*, Leipzig, 1908, p. 37 (en arabe). Cependant il faut reconnaître que Mgr. Joseph David reste très inexact.

([1]) Voir surtout son *Histoire de la Syrie* (en arabe) vol. V, publié à Beyrouth en 1900, p. 541: تارة كتاب القوانين وتارة كتاب الهدى وتارة كتاب الهداية .

On sent l'influence de ces affirmations chez Fahed, dans l'édition de Kitāb al-Huda: p. 406, note 1.

([2]) Voir dans le ms. Vat. Syr. 396, f. 4v. Voici le texte en arabe: كتاب القوانين نسخة جرجس البردوط الهدناني ريس ديرمار أنطونيوس بقزحيا في سنة اعفج يونانية ويتضمن قوانين كثيرة من قول الرسل ومن تعليم قليموس ومن سنن المجامع ومن قضايا الملوك ومن فرايض الابا ومن قول ربولا أسقف الرها وطيمتاوس المشرقي بطرك الاسكندرية وفي بديه كتاب القنديل بالسرياني التكريس مسحة المرضى .

C'est dans ses réponses aux *accusations* de Thomas de Jésus que Duwayhī cite souvent, et en de longs passages, cette compilation; malheureusement on ne sait pas si le manuscrit existe encore.

Il n'est pas du tout prouvé que Duwayhī ait donné plusieurs titres à *Kitāb al-Huda*, mais il faudrait avoir examiné toutes ses œuvres pour être en droit de soutenir péremptoirement le contraire [1]; néanmoins, l'affirmation de J. Debs est certainement inexacte: elle renvoie au ch. VI de la *Défense de la Nation Maronite* [2] alors que la nomenclature dans toute cette œuvre est précise et constante: le titre *Livre des Canons* y est réservé à la collection copiée par le Périodeute Georges d'Ehden [3]; le nomocanon d'Ibn al-ʿAssāl y est appelé *Kitāb al-Nāmūs*; Duwayhī y désigne toujours l'ouvrage que nous étudions sous un seul titre: *Kitāb al-Huda*.

5. – *Kitāb al-Huda*.

C'est d'ailleurs dans les œuvres de Duwayhī que ce titre se lit pour la première fois; il l'écrit avec une faute d'orthographe: كتاب الهدا, mais de manière si naturelle que l'on est naturellement porté à penser que ce titre était courant à son époque; on dirait même que c'était le seul titre donné alors à cet ouvrage [4].

Quoi qu'il en soit, le titre *Kitāb al-Huda* s'imposera et quoiqu'on cite encore les autres c'est bien de ce titre que l'on se sert communément. Déjà Assémani écrit *Al-Huda*, en arabe, dans sa *Bibliotheca Orientalis*, accompagnant Duwayhī même dans la faute d'orthographe [5]; la traduction latine qu'il en donne, *Directorium*, restera d'un usage très rare [6]; c'est le *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum mss. Catalogus* (t. 2, Rome 1758) qui donnera la traduction généralement reçue en Europe: *Liber Directionis*; Graf a voulu le préciser en écrivant « Das Buch der rechten Führung » ou « Das Buch der rechten Lieferung », mais son effort n'a été suivi par personne [7].

[1] Il faut dire aussi que les variantes ne manquent point dans les œuvres manuscrites de Duwayhī; avant de se sentir en droit de nier catégoriquement, il faudrait les connaître toutes.

[2] Voir *Histoire de la Syrie*, vol. V, p. 541.

[3] Voir passim dans le ms. Vat. Syr. 396.

[4] L'affirmation vaut pour l'Orient; en Europe, à la même époque, on disait *constitutiones, canones*...

[5] Voir au vol. II, p. 181.

[6] Voir ibid.; VAZEUX, o.c., p. 103, dit en français *Directoire*.

[7] Pour le Catalogue des mss. vaticans, voir au début de la description du ms. Vat. Syr. 133; pour Graf, voir ou bien l'article déjà

6. – *Les titres pris dans l'ouvrage.*

L'expression *Kitāb al-Huda* avait un avantage sur les autres: en un certain sens elle venait de l'ouvrage lui-même. La lettre du Métropolite David, qui sera analysée en cet article, dit en effet: « ... et je l'ai intitulé en langue syriaque ܡܕܒܪܢܐ et en langue arabe المرشد» (¹).

Les deux mots signifient guide, directeur. Du syriaque en arabe la traduction n'est certes pas mauvaise et les mots sont bien choisis même s'ils proviennent de racines différentes (²). Mais comment nommer en arabe un livre qui a pour titre « *Le Directeur* »? Employé tout seul, ce titre ferait penser plutôt à une personne; précédé du mot *livre*, il devient un épithète (الكتاب المرشد) ou bien un complément démonstratif (كتاب المرشد); dire « *Le Livre Le Directeur* » n'est pas du tout facile en arabe; d'ailleurs, dans les langues latines non plus (³).

La substitution de المرشد, adjectif qualificatif ou nom d'agent, par un substantif abstrait a dû paraître une bonne manière de résoudre la difficulté; on a pris ce substantif au syriaque ܡܕܒܪܢܐ, et non à l'arabe المرشد, et l'on a dit *Kitāb al-Huda* (⁴). L'expression rend bien l'idée de ܡܕܒܪܢܐ comme titre du livre, et ne crée aucune complication grammaticale.

On aurait pu dire aussi كتاب الارشاد, à partir du titre arabe; la préférence donnée à هدى sur إرشاد s'explique: le sens du mot إرشاد

---

cité ou sa *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (= Studi e Testi 133) vol. II, p. 94 e 95.

(¹) Voir à F. 15/7. La double erreur des manuscrits qui écrivent ܐܡܕܒܪܝܐܢܐ, peut faire penser que même ce mot syriaque avait été écrit en caractères arabes dans la copie originale. Autrement, comment expliquer l'addition du alef initial et le changement du ن en ي. Cette explication pourrait même rendre compte du alef ajouté après le premier ي.

(²) Dans le corps de l'ouvrage on trouve souvent des formules de souhait qui se servent de l'une ou l'autre des racines; on les trouve même réunies dans une même formule; même la lettre de David contient des formules de ce genre: voir par ex. F. 6/12 et F. 6/17.

(³) Assémani, vide supra, dit seulement *al Huda*. Les traductions européennes sont faites surtout à partir de *Kitāb al-Huda* traduit par *Liber Directionis*.

(⁴) Le mot هدى n'est jamais employé dans le corps de l'ouvrage; on trouve هدايه.

reste plus limité; il a fini par se préciser dans le vocabulaire chrétien, indiquant surtout la *direction spirituelle*; aujourd'hui, dans un écrit chrétien, un livre de religion intitulé كتاب الإرشاد aurait pour titre en français: *Le Livre de la Direction Spirituelle*. Le titre *Kitāb al-Huda* conserve un horizon plus vaste.

L'histoire de la littérature chrétienne en langue arabe connaît un autre *Kitāb al-Huda*: celui du moine nestorien nommé Ibn al-Ṣalt (1); plus récemment, au XVIIIe siècle, un prêtre maronite écrivit un *Kitāb al-Huda spirituel* (2); ces ouvrages n'ont rien de commun avec celui que nous étudions; le titre du second pourrait toutefois sous-entendre une allusion.

Le Nomocanon de Barhébraeus s'appelle en syriaque *Le Livre des Directions* (3); il n'est pas dit que ce titre n'ait pas influé sur l'adaptation de ܡܕܒܪܢܐ en *Kitāb al-Huda*, quoique le Nomacanon de Barhébraeus ait eu moins de pénétration chez les Maronites que celui d'Ibn al-ʿAssāl, mais il n'y a absolument pas lieu de penser que le texte de Barhébraeus ait influé sur celui de *Kitāb al-Huda*, même si l'on fait abstraction de la question des dates qu'il ne convient pas d'anticiper (4).

7. – Kitāb al-Kamāl ou Livre de la Perfection.

La discussion du titre de *Kitāb al-Huda* ne doit pas s'arrêter encore: l'œuvre est connue aussi comme *Kitāb al-Kamāl*, ou *Livre de la Perfection*. A la rigueur on devrait même dire que de tous les titres qui ont servi à indiquer *Kitāb al-Huda* seul celui de *Kitāb al-Kamāl* provient vraiment du texte puisqu'on le trouve en toutes lettres dans la réponse du Métropolite David au moine

(1) Pour des indications sur cet auteur, il suffit de se rapporter à Graf, vol. IV de sa *Geschichte* ..., index des auteurs; Ibn al-Ṣalt est antérieur au Métropolite David.

(2) كتاب الهدى الروحاني

(3) ܟܬܒܐ ܕܗܘܕܝܐ. On devrait plutôt traduire: Le Livre des Explications, ou le Livre des Commentaires; cela ne doit pas être discuté seulement du point de vue linguistique, mais à partir de l'emploi, que fait Barhébraeus dans son œuvre, du mot ܗܘܕܝܐ.

(4) Barhébraeus a vécu de 1226 à 1286; pour autant que l'on veuille retarder la compilation de la seconde partie de Kitāb al-Huda (voir la conclusion de cet article), il ne semble pas que l'on puisse penser à une date aussi tardive.

Joseph tandis que l'expression *Kitāb al-Huda* n'est au fond qu'une adaptation.

En effet, après les termes de convenance et les démonstrations d'humilité, David écrit: « Tu m'as demandé ... de traduire pour toi le livre intitulé Livre de la Perfection, composé par le saint père, de la langue syriaque dans la langue arabe... » (1).

On a généralement prétendu qu'on peut dire indifféremment *Kitāb al-Huda* ou *Kitāb al-Kamāl*; divisant l'œuvre entière en deux sections, Graf s'est rendu compte que cela n'est guère possible: *Kitāb al-Kamāl* est le titre de la première section, qui met en arabe un ouvrage composé tout d'abord en syriaque; *Kitāb al-Huda* sert à désigner toute la compilation (2).

Cette distinction intéresse la connaissance de la structure même de notre œuvre et il convient de l'examiner de plus près.

B. – La lettre du Métropolite David.

La lecture attentive des lettres du moine Joseph et du Métropolite David souligne l'importance de cette opposition entre les titres *Kitāb al-Kamāl* et *Kitāb al-Huda*.

Joseph avait écrit: « J'ai demandé au père pur, ... à plusieurs reprises, de traduire pour moi le livre composé par le saint père, de le passer de la langue syriaque à la langue arabe et de l'expliquer de manière claire montrant ce qu'il interdit et ce qu'il permet...»(3).

Entre la lettre de Joseph et la réponse de David, en ce qui concerne la demande faite et favorablement accueillie, une seule

(1) F. 6/12-16: سالت ... ان انقل لك الكتاب الموسوم بكتاب الكمال المنسوب إلى الأب القديس من اللغة السريانية إلى اللغة العربية .

(2) Voir Graf, art. cit., p. 213-214. D'ailleurs, sans le dire, C. De Clercq a pratiquement traduit ce passage de Graf: « L'évêque David a traduit du syriaque le traité formant la première section du Nomocanon, en y introduisant d'ailleurs des morceaux existant déjà en arabe; il semble avoir compilé lui-même les textes juridiques de la deuxième section, en partie d'après des manuscrits arabes antérieurs » (Dict. Droit Can. 6, 813).

(3) F. 3/2-5: إني سألت الأب الطاهر... عدة مرات ان يفسر لي الكتاب المنسوب إلى الأب القديس وينقله من اللغة السريانية إلى اللغة العربية ويشرحه لي شرحا جيدا ويبين ما فيه من التحريم والتحليل ...

différence existe: Joseph n'a pas nommé le livre qu'il veut voir traduit; David l'a fait [1].

Mais pourquoi David aurait-il précisé le titre de *Kitāb al-Kamāl* s'il devait finir par intituler son œuvre diversement? Il faut réduire sa réponse au moine Joseph à ses grandes lignes pour mieux saisir la nécessité d'approfondir cette question.

1. – David accuse réception et fait l'éloge du moine Joseph: « J'ai reçu ta lettre, ô frère spirituel ... » [2]. Dans l'édition de Fahed cette partie comprend douze lignes et se termine à la page 5, ligne 4, par une invocation et un amen [3].

2. – David parle de ses hésitations et explique pourquoi il s'est décidé: « Quant au retard que j'ai mis à te répondre ... » [4]. Cette partie commence dans l'édition de Fahed à la page 5, ligne 5, et se termine à la page 6, ligne 11, par une invocation et un amen [5].

Tout en ne se considérant pas assez compétent pour le travail qui lui est demandé, David s'est décidé à le faire parce que l'amour du prochain a ses exigences; il compte sur Dieu et sur les prières du moine Joseph et de ses confrères.

3. – David annonce son programme et déclare qu'il va commencer: « Tu m'as demandé... de traduire pour toi le livre intitulé *Livre de la Perfection*, composé par le *saint père*, de la langue syriaque à la langue arabe, d'expliquer tout ce qu'il contient ... et de montrer ce qu'il interdit et ce qu'il permet... J'accueille ta demande et je commence au Nom de Dieu... » [6]. Ce passage commence à la ligne 12 de la page 6 de l'édition de Fahed et se termine à la page 7, ligne 2, par une invocation et une formule qui équivaut à un amen [7].

(1) Le livre en question est « attribué » (منسوب) au saint père; mais le mot arabe منسوب, dans Kitāb al-Kamāl dit beaucoup plus que le mot français « attribué »: voir par exemple, à F. 37, *l'attribution* des diverses communautés.

(2) F. 4/8: ... وصلتني رسالتك أيها الأخ الروحاني

(3) ... . بصلوات السيدة وجميع القديسين . أمين

(4) ... فأما تأخيري الجواب عنك

(5) ... . له السبح والشكر إلى دهر الداهرين . أمين

(6) سألت ... ان انقل لك الكتاب الموسوم بكتاب الكمال المنسوب الى الاب القدس من اللغة السريانية إلى اللغة العربية واشرح جميع ما فيه ... وابين ما فيه من التحليل والتحريم ... فاجبتك إلى ذلك وابتدي باسم الله ...

(7) ... . سالت فيه وهو فاعل ذلك بأنه (؟) ، ولطفه الواجب ، أقول وبالله التوفيق

Dans le programme annoncé par David il importe de relever la reprise des termes mêmes dont s'était servi le moine Joseph en sa demande, et l'importance du travail demandé et promis: David ne se propose pas de faire une simple traduction; il faut au moins penser aussi à un travail de paraphrase et d'explication.

Un mot mérite d'être souligné: ابتدي; ce verbe doit être comparé avec le verbe plus solennel que David emploiera dans la partie placée sous le numéro 5, mais tous deux indiquent un commencement.

4. – David écrit sa préface. Il l'appelle مقالة dans sa transition à la partie suivante, et le mot peut signifier traité, chapitre, article ... Mais, dans le renvoi qu'il y fait dans son chapitre V, il l'appelle صدر الكتاب (1). Dans l'édition de Fahed, cette *préface* commence à la ligne 2 de la page 7 et va jusqu'à la page 12, ligne 13. David y explique comment il aurait mieux valu ne pas avoir besoin de livres écrits par des mains humaines et pourvoir compter sur la grâce que Dieu répand dans les cœurs purs.

Cette préface se termine par une doxologie et un amen (2).

5. – David passe au livre lui-même: « Ayant terminé cet *exposé* (3), j'ai commencé par le début du livre (4), implorant la protection du Dieu Très-Haut, lui demandant de me diriger, confiant en lui et commençant (5) au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, Dieu unique et seul adoré, créateur des choses visibles et invisibles, à lui la louange et la gloire dans les siècles des siècles. Amen » (6).

(1) Voir F. 57/2: ... انا قد قدمنا في صدر كتابنا هذا
Cette expression justifierait, s'il en était besoin, l'emploi du mot *préface*; on peut aussi noter que Duwayhī se sert de la même expression, en ce même sens (Vat. Syr., 396, f. 2).

(2) ... وجعلنا واياكم من السامعين الطايعين القايلين العاملين . أمين

(3) C'est ici que David dit مقالة .

(4) On peut voir un autre rappel explicite *du livre* à F. 25/12: « Et c'est ce que contient ce livre » (وهذا ما يتضمنه هذا الكتاب).

(5) Le verbe إفتتح qui imprime une plus grande solennité au commencement indiqué, est très bien choisi pour indiquer que David passe *au livre* même dont il est question; après ce verbe, on s'attend à lire directement le travail du saint père.

(6) F. 12/14-17: ولما فرغت من هذه المقالة ابدات بأول الكتاب مستجير بالله سبحانه عز وجل مترشدا به متوكل عليه ومفتتحا باسم الأب والإبن والروح القدس إلاه واحد ومعبود واحد خالق ما يرى وما لا يرى له السبح والمجد إلى دهر الداهرين . أمين .

6. – Un rallongement à discuter.

Cette pièce ajoutée à la réponse du Métropolite David commence à la page 13 de l'édition de Fahed et se termine elle aussi par une invocation et un amen [1].

Il n'est vraiment pas possible de la considérer comme suite authentique des parties qui la précèdent. David s'adressait au moine Joseph; elle s'adresse à d'innombrables lecteurs anonymes: « Ensuite, ô frères bénis qui lisez mon livre... » [2]. Ensuite, David ne se sentait pas assez compétent et hésitait à accueillir la demande du moine Joseph; la rallonge parle sans hésitation et son auteur décide *motu proprio* de ne pas interrompre l'effort intellectuel des devanciers: « Voyant comment nos savants, nos pères et nos prédécesseurs se sont donné de la peine pour nous procurer du repos ... j'ai compris que la manière de les récompenser et de correspondre à leur effort consistait à transmettre à ceux qui viendront après nous... » [3]. Et encore: David annonçait un programme clairement délimité, qui ne sortait pas des cadres d'une adaptation du *Livre de la Perfection*; la rallonge propose un vaste programme qui finit par noyer le livre composé par le *saint père* dans la « science de nos prédécesseurs, qui comprend toutes les connaissances religieuses » [4].

Les cinq parties de la réponse du Métropolite David se suivent avec logique et même avec élégance; que penser de cette rallonge qui en modifie les données et bouleverse l'organisation et qui introduit un nouveau programme après que David, ayant fort bien exposé le sien (3e partie), avait déjà écrit sa préface (4e partie) et déclaré expressément qu'il passait « au début du livre » composé par le *saint père*?

Certains arguments seront toujours dangereux à manier, mais, devant l'étrange disparate que cette rallonge introduit dans un écrit par ailleurs très bien organisé, n'est-on pas sérieusement autorisé à parler d'interpolation? [5].

[1] F. 15/10-11: وعليه توكلت في جميع الأمور وهو حسبي . أمين .

[2] F. 13/1: وبعده أيها الاخوة المباركين الناظرين في كتابي هذا ...

[3] F. 13/4-9: فاني لما رأيت علمانا ومن تقدم من أبانا واسلافنا قد تعبوا لراحتنا ... علمت أن مكافاتهم على ذلك ومجاوبتهم عليه ان نسري إلى من يتبعنا ويوجد بعدنا ...

[4] F. 13/10-11: وعلم الاسلاف المتقدمين المشتمل على عامة علوم الدين

[5] On a beaucoup parlé d'interpolation à propos de Kitāb al-Huda, mais personne n'a pensé à nier l'authenticité d'une partie de la *réponse*

Si l'on supprimait cette sixième partie qui, dans le texte de *Kitāb al-Huda*, désorganise la réponse du Métropolite David, toute difficulté cesserait et l'on ne verrait plus aucune disparate: les deux lettres placées au début de l'ouvrage annoncent un livre que la première section de *Kitāb al-Huda* contient vraiment. L'examen de cette section le confirme et il convient de l'avoir fait avant de préciser le sens qu'il faut donner à l'interpolation inattendue.

C. – Les treize premiers chapitres de Kitāb al-Huda.

Les treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda* constituent une œuvre à part, dont l'unité s'établit facilement, et qui doit être attribuée au *saint père*. La lecture attentive du texte impose en effet les conclusions qui suivent.

Le texte coté chapitre I présente la matière traitée dans le corps de l'ouvrage: les obligations que Dieu a imposées a l'homme y sont divisées en quatre groupes; le premier dit respect à l'esprit, le second à l'âme (1), le troisième au corps et le quatrième aux biens que l'homme possède ou acquiert (2); elles sont en conséquence logiquement distribuées sous quatre chefs: « Les principes dont découlent toutes les impositions sont quatre: le premier en est la foi, le second la prière, le troisième le jeûne et le quatrième les dîmes » (3).

Ce soi-disant chapitre I n'est en réalité qu'une introduction et l'on comprend dès lors pourquoi les copies incomplètes de *Kitāb al-Huda* ne le contiennent jamais et pourquoi le chapitre II s'intitule: « Canon Premier, Exposé de la Foi » (4).

---

de David, même pas Graf, qui aurait eu pourtant beaucoup de raisons de le faire; c'est pour ne l'avoir pas fait, qu'il finit par attribuer à David lui-même toute la compilation.

(1) La distinction entre esprit et âme n'est pas bien expliquée dans l'ouvrage; il ne s'agit pas en tout cas d'une âme purement animale puisque la prière lui est imposée.

(2) On verra par la suite que Kitāb al-Huda distingue explicitement dîmes et aumône; dans le cas présent, il s'agit d'une vraie taxe, à tant pour cent.

(3) F. 17/1-3: وأصلها كلها والذي يتفرع منه جميع الفرايض فهي أربعة : أولها الايمان والثانية الصلاة والثالثة الصوم والرابعة الزكاة .

(4) F. 22: القانون الأول ، ذكر الايمان

Beaucoup d'auteurs se sont aissé tromper par ce titre et parlent de ce chapitre comme d'un chapitre premier.

On aurait aimé trouver une terminologie constante et lire: « Canon II, la Prière », « Canon III, le Jeûne », et « Canon IV, les Dîmes »; ce n'est pas le cas, et le mot *canon* n'a pas servi seulement à indiquer les principales subdivisions de l'ouvrage; on le trouve aussi dans les titres des subdivisions: « Canon de la Menstruation » (IV), « Canon de la Consécration des oblats » (VI), « Canon de la Communion » (VIII) et « Canon de la Loi du Baptême » (IX) [1]. Néanmoins, la division quadripartite demeure évidente; si elle fait défaut dans la table des matières, elle n'en apparaît pas moins dans l'énoncé des chapitres III, X et XI, dont les premiers mots se réfèrent à l'introduction et reprennent presque littéralement les termes par lesquels elle indiquait les obligations dont ils traitent. Les subdivisions, c'est-à-dire les chapitres cotés 4 à 9 d'une part et 12-13 de l'autre, ne donnent lieu à aucune objection en cette question.

1. – *Les chapitres principaux.*

L'introduction explique la division quadripartite des obligations par une division tripartite de l'homme [2], à laquelle elle ajoute les biens que l'homme possède ou acquiert: « Les obligations que Dieu imposa à l'homme sont nombreuses; d'aucunes concernent l'esprit et se rapportent à lui, d'autres se rapportent à l'âme et la concernent, d'autres se rapportent au corps et le concernent, . . . et les dîmes se rapportent aux biens. . . » [3].

(1) Il est bon de relever que Kitāb al-Kamāl (F. 130/10) renvoie aux explications sur la communion avec l'indication قانون القربان ; on pourra discuter la manière de subdiviser les parties principales de l'ouvrage, mais il est sûr que l'emploi du mot قانون sert aussi pour les subdivisions.

On lira, chez Fahed, القرون au lieu de القربان ; c'est une erreur de typographie, mentionnée dans les *errata*.

(2) La curieuse opposition entre tripartite et quadripartite vient du texte même de l'ouvrage; F. 17/8-9: « Quand Dieu créa Adam, le premier homme, il le créa de quatre éléments, et fit de lui un homme parfait de trois éléments ».

إن الله سبحانه لما خلق ادم الانسان الأول خلقه من أربعة أشياء يكون منها إنسانا كاملا بثلاثة أشياء .

(3) F. 16/13 à 17/1 et 17/6: والفرايض التى افترضها الله سبحانة على الناس هي كثيرة منها ما يختص بالعقل و يتعلق به ومنها ما يتعلق بالنفس و يختص بها ، ومنها ما يتعلق بالجسم و يختص به ... و الزكاة يتعلق بالمال ...

C'est à ce passage que se réfèrent les chapitres II, III, X et XI, mais tandis que le ch. II ne le fait qu'à la fin, les trois autres le font déjà par leurs premiers mots:

Ch. II: « ... et c'est l'obligation que Dieu imposa à l'esprit pour qu'il puisse se parfaire en l'accomplissant » (1).

Ch. III: « Et nous disons que lorsque le Très-Haut imposa à l'esprit d'arriver à la connaissance de la foi en lui ... il imposa aussi à l'âme raisonnable et spirituelle ... et fit de la prière une obligation que l'âme doit accomplir et à laquelle elle ne peut pas manquer » (2). Le « Canon I, Exposé de la Foi », auquel renvoie le début de cette citation, termine par une annonce explicite de ce chapitre sur la prière: « ... nous devons parler de la seconde obligation, qui concerne l'âme spirituelle raisonnable » (3).

Ch. X: « Dieu, que son Nom soit sanctifié, imposa ensuite le jeûne au corps pour qu'il soit préservé par lui et qu'il croisse par son observation, comme il imposa la foi à l'esprit et la prière à l'âme » (4).

Ch. XI: « Puis le Très-Haut imposa les dîmes sur les biens, comme il avait imposé la foi à l'esprit, la prière à l'âme et le jeûne au corps » (5).

Cette unité de l'œuvre, que la dernière citation souligne encore une fois, n'est nullement entamée par les deux autres groupes de chapitres (6).

(1) F. 48/6-7: وهي الفريضة التي افترضها الله سبحانه على العقل ليكون بتأديتها نهوضه بها وإدراكه إياها .

(2) F. 48/12 à 49/13: ونقول أنه لما فرض الله سبحانه على العقل ادراك معرفة الايمان به على حقيقة ... فرض أيضا على النفس الناطقة العقلية ... فجعل الصلاة على النفس فريضة موداة لا يستطيع الا خلال بها ...

(3) F. 48/11: وجب أن نذكر الفريضة الثانية التي تتعلق بالنفس العاقلة الناطقة .

Ce paragraphe au texte tourmenté doit être rétabli comme suit: ولما أتينا على هذا الباب ولخصناه تلخيصا شافيا وبيناه بحسب الا ستطاعة التي الهمنا الله تعالى اياها ، وقربناه بالجهد والطاقة وجب أن نذكر ...

(4) F. 112/1-2: ثم فرض الله تقدس اسمه على الجسم الصوم ليتحفظ به ويزكو بتأديته كما فرض الايمان على العقل والصلاة على النفس ...

(5) F. 152/1-2: ثم فرض الله سبحانه الزكاة على الأموال كما فرض الايمان على العقل والصلاة على النفس . والصوم على الجسد ...

(6) Les chapitres II (la foi) et X (le jeûne) n'ont pas de subdivisions; ce sont les subdivisions des chapitres sur la prière et sur les dîmes qu'il faut voir.

2. – *Les chapitres IV à IX.*

Les chapitres IV à IX ne font que compléter l'exposé du chapitre III sur la prière.

Les chapitres IV et V (de la menstruation et de la purification, respectivement) contiennent des explications que le chapitre III annonce en disant: « Quant aux lois et aux conditions de la prière, elle exige en premier lieu la purification, qui est le lavage avec de l'eau à la suite de l'évacuation » ([1]). S'il en était besoin, on pourrait rappeler que le mot حدث, traduit par évacuation pour qu'il conserve une acception plus large, inclut la menstruation dans la terminologie arabe sur la purification externe.

Du ch. III au ch. IV, la seule séparation est le titre: l'exposé se continue, et les premiers mots du ch. IV se rapportent au titre même du ch. III: « La menstrue doit s'abstenir de la prière » ([2]). Cette même observation vaut pour le ch. V: « Il n'est pas permis de prier sans être pur » ([3]). On peut même se demander si la subdivision en chapitres a été voulue par l'auteur ou a été introduite par le copiste: le titre du ch. V n'annonce pas tout ce qu'il contient; il parle de purification et indique mal un chapitre qui contient un exposé sur les temps de la prière ([4]) et ses autres conditions ([5]).

Ce titre incomplet cache notamment le lien qui unit les chapitres VI, VII et VIII à l'exposé général sur la prière: les explications données sur la messe (ch. VI et partie du ch. VII) ([6]) et sur la communion (partie du ch. VII et ch. VIII) sont annoncées dans le ch. V: « Et si sa prière est une (préparation) à la communion, il s'efforcera d'assister à la messe dès son début, ou bien avant que ne soit lu le symbole de la foi, et il fera ce qui est prescrit pour la prière en commun » ([7]).

([1]) F. 50/4-5: فاما حدودها وشروطها فانها تحتاج في أول شيء إلى الطهارة وهي الا غتسال بالماء في أثر الحدث ...

Il faut se garder de traduire حدود par limites.

([2]) F. 51/9: ... الحايض تمتنع من الصلاة

([3]) F. 53/9: ... ولا تجوز الصلاة إلا بالطهارة

([4]) Voir F. 62/12: « Quant aux temps de la prière... » ... فأما مواقيت الصلاة

([5]) Voir F. 64/10: « La prière a ses conditions... » ... وللصلاة شروط

([6]) On verra bientôt comment diviser ce ch. VII.

([7]) F. 65/12: وإن كانت صلاته لاخذ القربان فيجتهد أن يحضر القداس من أوله أو من قبل أن تقرا تسبحة الايمان ويفعل كما يفعله في صلاة الجماعة .

Par ailleurs, le ch. VII n'a en réalité aucun titre: « Du canon, aussi » (1). Ce chapitre est mal divisé puisque les explication sur la communion ne commencent pas au ch. VIII, comme le ferait supposer son titre, mais vers la fin du ch. VII, qui semblerait devoir seulement compléter le précédent, là où il est dit: « Après avoir discouru sur la grâce immense qui nous est concédée, nous devons montrer comment l'on doit prendre ce corps pur du saint autel » (2).

Quant au ch. VIII, il ne reste pas, lui non plus, à l'abri de toute discussion en cette matière. A propos de la communion fréquente, le ch. VI annonce un exposé à part sur la célébration quotidienne de la messe; on s'attendrait à le voir constituer un chapitre en soi, mais on le trouve inclus dans le ch. VIII, comme une suite aux explications données sur la communion. On se demande d'autant plus si ce ch. VIII correspond réellement à une division établie par l'auteur lui-même, que l'exposé en question se trouve nettement séparé de ce qui le précède dans trois copies incomplètes de *Kitāb al-Huda*: les manuscrits Barb. Or. 41 et Par. Syr. 225 ne le contiennent pas, et le ms. Kur. 31a le sépare de la première partie du ch. VIII par toute une série d'autres extraits (3).

Toutes ces considération montrent clairement que les chapitres actuels IV à VIII de *Kitāb al-Huda* ne sont que la continuation du ch. III et ne s'écartent pas de l'idée générale de prière.

Des ch. IV à IX seul le dernier semble s'écarter beaucoup trop d'une explication quelconque sur la nécessité de prier; son titre semblerait même le mettre sur le même plan que les quatre chapitres principaux: « Canon de la loi du baptême, *imposition*

(1) F. 73: من قانون أيضا ...

(2) F. 77/13-14: ولما عرفنا فضل ما انعم علينا به وجب أن نبين كيف يجب أن يكون أخذنا لهذا الجسد الطاهر من المذبح المقدس ...

Cette transition a été citée par Nairon dans son *Evoplia*..., p. 139.

(3) L'explication dont il s'agit est annoncée à F. 69/12-13: « Et nous donnons à ce sujet un *chapitre* complet dans la suite, s'il plaît à Dieu ». (ونحن نذكر لذلك بابا شافيا فيما يأتى . باذن الله) .

C'est dans la description de ces manuscrits que l'on voit mieux comment cette explication est séparée du reste du chapitre VIII; le ms. Barb. Or. 41 ne la contenait sûrement pas; le ms. Par. Syr. 225 a pu la contenir, mais il est mutilé de la fin et on ne peut savoir ce qu'il contenait exactement comme extraits de Kitāb al-Huda; le ms. Kur. 31a sépare l'exposé en question du reste du ch. VIII par sept autres extraits de Kitāb al-Huda.

à observer nécessairement; c'est aussi un des principes de la religion»[1]. On est amené à se demander si ce chapitre contient vraiment quelque chose qui ait été écrit dans l'original syriaque composé par le *saint père* ou s'il appartient complètement à David, mais on n'a aucune peine à le rattacher au groupe des chapitres qui traitent de la prière; il fait suite évidemment aux explications données sur la communion: « ... à la fin du baptême il reçoit la communion et il n'est permis à personne de recevoir le corps sacré sans être à jeûn... » [2].

On peut donc considérer tranquillement les chapitres III à IX comme constituant un ensemble qui se rapporte toujours de quelque manière à l'obligation de prier.

3. – *Les chapitres XII et XIII.*

L'unité des chapitres XI à XIII est évidente: le ch. XI porte un vrai titre: « Canon des dîmes » [3]; les deux autres n'ont qu'un titre tronqué: « Les dîmes du bétail » (ch. XII) et « Les dîmes des fruits » (ch. XIII) [4]. Les chapitres XII et XIII ne font que continuer le ch. XI dont aucune formule introductive ou conclusive ne les sépare.

D'ailleurs cet exposé unique sur les dîmes exige deux mises au point. Tout d'abord, il reste incomplet. Avant de passer aux détails concernant les dîmes, l'auteur parle d'une figure propre à l'aumône et en promet une explication: « ... parce que l'aumône a une figure propre que nous exposerons plus loin s'il plaît à Dieu, et les dîmes ont leur figure propre qui a été déterminée par les Pères qui

(1) F. 100: قانون سنة الاعتماد ، فريضة واجبة لازمة وهي أصل من أصول الدين .

(2) F. 101/9-11: لأنه إذا استكمل العماد أخذ الجسد الطاهر ولا يجوز لأحد من الناس أن يأخذ الجسد الطاهر إلا وهو صايم .

Il convient de ne pas se laisser induire en erreur par la division en paragraphes que Fahed présente: elle ne vient pas des manuscrits, qui n'indiquent aucune division de ce genre.

(3) F. 152: قانون الزكاة

(4) F. 156: زكاة الماشية et F. 158: زكاة الاثمار .

nous ont précédés... » (1); cette promesse paraît ne pas avoir été tenue; les précédentes déclarations de ce genre n'étaient pas restées sans effet.

Ensuite, il est inexact, de donner à tout le ch. XIII le titre « Dîmes des fruits » et d'en faire une simple continuation du chapitre XI; cela ne vaut que pour une partie du texte coté chapitre XIII; la seconde partie, de beaucoup la plus longue, contient une vraie conclusion de tout l'ouvrage présenté en ces treize chapitres.

Rien ne sépare ces deux parties de l'actuel chapitre XIII et aucune formule conclusive ne termine l'exposé sur les dîmes; on est en droit de supposer que cet exposé nous a été transmis de manière incomplète; le texte qui manque aurait pu contenir en particulier l'explication sur l'aumône que David avait annoncée.

4. — *La conclusion contenue dans le chapitre XIII.*

Cette conclusion est presque aussi longue que tout l'exposé sur les dîmes qui nous a été transmis; elle commence à la page 159, ligne 7, de l'édition de Fahed, par un rappel impressionnant de l'introduction actuellement cotée chapitre I: « Ces quatre obligations que Dieu imposa à ceux qui croient en son Christ qui donne la vie, nous les avons exposées et expliquées dans la mesure du possible » (2).

Cette conclusion vient compléter heureusement tout ce qui a été dit sur l'unité des treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda*; elle se termine, comme on devait s'y attendre, par une invocation et un amen (3), après avoir discouru sur l'idée générale de l'observance des obligations.

(1) F. 154/4-5: لأن الصدقة لها وجه بين نحن نذكره بمشية الله تعالى فيما بعد والزكاة لها وجه بين قرروه الابا المتقدمون .

On ne parlerait pas indistinctement de dîmes ou d'aumône, à propos de Kitāb al-Huda, si l'on avait vu cette distinction; d'ailleurs, sauf quand le contexte exige le contraire, cette distinction doit être faite nécessairement: le Nomocanon d'Ibn al-'Assāl, qui parle des dîmes au ch. 18, consacre tout un chapitre à l'aumône: ch. 16.

(2) فهذه الفرايض الأربعة التي افترضها الله سبحانه على جميع المؤمنين بمسيحه المحيي قد ذكرناها وقد بيناها بحسب الاستطاعة .

(3) F. 164/13-15: جعلنا الله وإياكم ممن يدخل في ذلك الباب ويسلك في تلك الطريق ونستحق ارث ملكوت السما بشفاعة السيدة البتول أم النور وجميع القديسين . أمين .

Même si on n'avait pas identifié les chapitres qui la suivent, cette conclusion suffirait comme démarcation: les treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda* composent une œuvre indépendante dont elle signe bien la fin ([1]).

5. – *Plan général des treize chapitres.*

Toute la discussion qui précède se résume dans un plan qu'il n'est pas difficile de retenir:

Avant-propos	: lettre du moine Joseph, et partie de la réponse du Métropolite David (les numéros 1 à 3 du schéma);
préface	: dans la lettre du Métropolite David (les numéros 4 et 5 du schéma);
introduction	: ch. I: les quatre obligations;
I partie	: ch. II: la foi;
II partie	: ch. III à IX: la prière;
III partie	: ch. X: le jeûne;
IV partie	: ch. XI, XII, et une partie du ch. XIII: les dîmes;
conclusion	: l'autre partie du ch. XIII.

Il reste vrai que l'explication promise sur l'aumône manque, mais, même s'il fallait attribuer ce défaut à David, on serait encore bien aise de trouver tant d'ordre dans beaucoup d'écrits modernes.

D. – Conclusion.

Impressionnés par le contenu des treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda* on pourrait se laisser aller à des commentaires sur la nature de l'œuvre: ce n'est certainement pas par cette section que *Kitāb al-Huda* a droit au titre de nomocanon; Graf ne se trompe pas quand il la présente comme un « livre de théologie dogmatique et morale » ([2]).

([1]) Le chapitre XIV ne peut pas faire partie de Kitāb al-Kamāl; il commence les « Sanctiones et Decreta » que les collections latines publient dans une traduction d'Ecchellensis (voir la première note de cet article).

([2]) On a déjà vu à ce propos une citation de Graf, et aussi la traduction française de ce passage de Graf donnée par De Clercq dans le Dict. Droit Can., au mot *Maronite* (vol. 6, col. 813).

Cependant ce genre de commentaires risquerait de faire oublier le but de cet article: seule la première section de *Kitāb al-Huda* a droit au titre de *Kitāb al-Kamāl*; il est presque inutile de rappeler combien de fois David se réfère au *saint père*, auteur de l'original syriaque qu'il a adapté.

Après avoir bien délimité ce qu'il faut attribuer à David comme adaptation de l'œuvre du *saint père*, Graf a pensé pouvoir considérer David lui-même comme compilateur de tous les documents réunis dans *Kitāb al-Huda*; cette considération se heurte à plusieurs difficultés; l'une d'elles provient de l'analyse même qui vient d'être faite: si David a compilé *Kitāb al-Huda*, qui donc a ajouté la rallonge à sa lettre? Cette rallonge semble bien introduire les documents qui suivent *Kitāb al-Kamāl*; peut-on vraiment croire que David ait interpolé sa propre lettre?

Le problème du compilateur de *Kitāb al-Huda* est posé. Bien plus: les indications historiques qui précèdent la lettre du moine Joseph ne valent que pour *Kitāb al-Kamāl*; alors, quelle date doit-on assigner à *Kitāb al-Huda* tout entier?

Antoine Joubeir

Comunicabilidad [*] de la naturaleza de Dios según Orígenes

III. – Consideración 'catafatica' de la naturaleza de Dios

B) – *Análisis de las tres definiciones fundamentales de la naturaleza de Dios: φῶς, πῦρ, πνεῦμα.*

Una de las constantes de la obra origeniana es, sin duda, su lucha infatigable para liberar de cualquier connotación corpórea las expresiones contenidas en la revelación relativas a la naturaleza de Dios. En tres pasajes de su producción literaria, representativos de otras tantas épocas, trata de precisar el alcance nocional de las principales definiciones de Dios reveladas en las Ecrituras, partiendo de aquellas que obviamente son más inmateriales, como la Luz y el Fuego, para venir a parar, finalmente, a la noción Espíritu.

El primer pasaje corresponde al *Peri Archon*, obra de juventud, del período alejandrino. El segundo, al *Comentario a Juan 4,24*, escrito en Cesarea, después de su expulsión de Alejandría. El tercero pertenece al *Contra Celso*, apología que puede considerarse como uno de los últimos testimonios de su produc-

(*) Bajo el mismo título, hemos publicado con anterioridad, en esta misma revista, dos artículos que comprendían:

I. *Consideraciones terminológicas previas a un tratado* περὶ οὐσίας θεοῦ: OChP 34 (1968), pp. 5-24;

II. *Consideración ' apofática ' de la naturaleza de Dios*: Ib. pp. 24-37;

III. *Consideración ' catafática ' de la naturaleza de Dios. A. Las nociones bíblicas* ὁ θεός, ὁ ἀγαθός, ὁ ὤν, ὁ ζῶν: Ib 36 (1970) pp. 201-247.

Posteriormente aparecerán:

III B. *Análisis de las tres definiciones...* (continuación); y

III C. *La Caridad como vínculo de la perfección espiritual y como fundamento de la impecabilidad.*

ción literaria [1]. Así pues, es fácil de comprobar la permanencia de una misma problemática a lo largo de toda su vida: la necesidad de recurrir al método alegórico y a la analogía para poder hacer frente a la consideración corpórea y antropomórfica de Dios, muy extendida en su época.

Para alcanzar el objetivo que nos hemos propuesto, no nos ceñiremos a los tres pasajes mencionados, sino que, después de analizar dichos pasajes, intentaremos deslindar el contenido de cada una de estas nociones, contraponiéndolas, primero, y tratándolas por separado, después.

I. – *Consideración global de los tres predicados divinos.*

a) *El tratado sobre Dios del Peri Archon. Un primer intento de definición de la naturaleza de Dios como naturaleza simple, incorpórea, noético-espiritual.*

1. El Tratado sobre Dios, primero de una serie de tratados consagrados a las tres personas divinas, al mundo y a las creaturas racionales, desarrollados por Orígenes en el primero de los dos ciclos que componen el Peri Archon, tiene por objeto demostrar la absoluta incorporeidad y simplicidad de la naturaleza de Dios [2]. Para alcanzar ese objetivo, tratará de eliminar cualquier connotación material o corpórea de las principales expresiones escriturísticas relativas a la naturaleza de Dios. Algunos contemporáneos del Alejandrino entendían las expresiones « Dios es Fuego que consume » (Deu 4, 24) y « Dios es Espíritu » (Jn 4,24) en el sentido que Dios es corpóreo. Esta manera de

[1] *PA* I 1,1-4; *In Ioh* XIII 21-25; *CC* VI 70,72.

[2] En una comunicación presentada a la *Sixth International Conference on Patristic Studies* (1971) de Oxford, propongo considerar el primer ciclo, cuya característica más acusada es el problema de la incorporeidad de Dios, de los seres racionales y de su primitivo-definitivo ' habitat ', como fruto de una reelaboración posterior, a modo de disquisición sobre *quaestiones disputatae*, a diferencia del segundo ciclo en que trata las cuestiones dogmáticas. Aparecerá en el correspondiente volumen de Texte und Untersuchungen, bajo el título: « *La suerte final de la naturaleza corpórea según el Peri Archon de Orígenes.* Formulación fluctuante entre el dato revelado y los presupuestos filosóficos de un sistema ».

purifique de todo lo pecaminoso que se ha ido acumulando en ella y se capacite para recibir al Logos-Sabiduría [1]. Así pues, no puede hablarse sin más de un substrato intelectual amorfo común a todos los seres incorpóreos [2]. Cuando Orígenes equipara 'lo espiritual' con 'lo noético' o 'intelectual' (según la terminología rufiniana), se refiere a la naturaleza divina, naturaleza que Dios, el Hijo y el Espíritu santo poseen substancialmente y que las creaturas racionales puede participar accidentalmente tan solo [3]. La posesión substancial del Bien supremo,

[1] La mente humana, como facultad superior del alma, conserva todavía una cierta afinidad con Dios: es incorpórea (si bien con una notable propensión a lo corpóreo y material) e invisible, está naturalmente destinada a la visión de Dios, cuyo deseo mantiene, a pesar de su alejamiento de Dios por causa del pecado: ver *In Mart* 47; *PA* II 11,4 y lo dicho en *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970, p. 24, n. 14; p. 60, n. 94.

[2] M. Simonetti, en sus recientes *Note sulla teologia trinitaria di Origene*, *VetChrist* 8 (1971), pp. 273-307, presenta, a modo de hipótesis de trabajo, una alternativa a mi modo de entender la comunicabilidad de la naturaleza divina y, en concreto, del Espíritu divino a los seres racionales, objeto de esta serie de artículos y que — por condicionamientos tipográficos — ha tenido que presuponerse, en parte, a mi estudio sobre *El dinamismo trinitario*. La alternativa de Simonetti consistiría en atribuir a Dios y a los demás seres racionales una naturaleza común, a modo de substrato intelectual, según los *placita* del platonismo, distinguiéndose Dios de los seres creados « non dal generico sostrato di natura incorporea (= intellettuale), che egli ha comune con gli altri esseri razionali, ma dalle qualità che sono sue peculiari e soltanto sue » (p. 281); « per Origene la divinità nella sua articolazione trinitaria è caratterizzata dal possesso sostanziale, e perciò indefettibile dell'essere, cioè del bene, secondo l'equazione platonica essere = bene, integralmente da Origene sottoscritta. Invece gli altri esseri intellettuali, in quanto creati, possiedono l'essere, cioè il bene, soltanto in forma accidentale » (p. 283).

[3] Orígenes afirma reiteradamente en el *PA* que el *bonum substantiale* no se encuentra en las creaturas, sino tan solo en la naturaleza de la Trinidad (I 5,3): pro eo quod non naturaliter, id est substantialiter, inesset eis bonum sed accidens (*Ib.* 2,4); por *bonum* entiende el ser santo e inmaculado: *inmaculatum* autem esse praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum nulli substantialiter inest, sed *sanctitas* in omni creatura accidens res est (quod autem accidit, et decidere potest) (*Ib.* 5,5); bondad, santidad, sabiduría, divinidad son términos prácticamente sinónimos: en la Trinidad son poseídos substancialmente; en las creaturas santificadas, por participación accidental (*Ib.* 6,2). Orígenes no habla aquí de una posesión substancial del bien en el sentido de posesión *ab*

de la santidad, no puede verificarse en el nivel creatural, ya que el acto creativo circunscribe la creatura dentro de los límites de la contingencia, quedando imposibilitada, así, para dar cabida al Ser infinito. Tan solo por concesión amorosa de Dios puede ser agraciada, la creatura, con el don de la santidad, santidad que, a su vez, por ser algo accidental a la creatura, puede de nuevo apartarse de ella [1].

Para corroborar esta equivalencia, cita todavía 2C 3,15-17. Mientras no nos convertimos a la inteligencia espiritual, hay un velo sobre nuestra inteligencia. De ello resulta una interpretación crasa y vulgar, ' velada ', de la Escritura. Pero si nos convertimos al Señor, donde se encuentra también el Logos de Dios y donde el Espíritu santo revela la Ciencia espiritual, será re-

---

aeterno, y de una posesión accidental *por vía de creación*, como afirma Simonetti, *o. c.*, p. 284s. El Alejandrino, polemizando con los Gnósticos que admitían consubstancialidad de naturaleza entre Dios y los Espirituales, distingue claramente entre la naturaleza de Dios (quae bonorum omnium fons est), de Cristo y del Espíritu santo (naturaliter enim vel substantialiter sancta est), por un lado, y, por otro, la de las demás creaturas racionales que poseen la santidad, la justicia, la sabiduría, en una palabra, el bien o la bondad como género supremo (ver *ib.* II 5,2-4), solo de modo accidental, según sus méritos, posesión que puede disminuir y desaparecer incluso (*Ib.* I 8,3). Los seres incorpóreos creados poseen el ser incorpóreos y racionales substancialmente. Para superar los límites de la contingencia pueden hacerse dignos de la bondad y santidad de Dios, participables accidentalmente del Espíritu santo. Pueden verse también *In Ioh* II 18 (12); *CC* VI 44.

[1] *PA* II 9,2 (V 165,17-23): Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam *quaecumque illa inerat* substantiae earum *virtus*, non *naturaliter* inerat sed *beneficio* Conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a Deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et recedere potest. Los seres inteligentes (αἱ νοεραὶ οὐσίαι) poseían como propio tan solo su naturaleza libre y racional, capaz del bien y del mal. No podían poseer, en cambio, *natural* o *substancialmente* aquella virtualidad positiva que Dios les había conferido para que avanzasen hacia el bien. De ahí que pueda afirmar, en su estado actual: Si qua autem alia natura sancta est, ex assumptione hoc vel inspiratione Spiritus sancti habet, ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens, sed accidens sibi, propter quod et decidere potest quod accidit. Lo mismo puede decirse de la Justicia, Sabiduría y demás virtudes: *Ib.* I 8,3 (100,

movido el velo, y contemplaremos, entonces, con la faz descubierta la Gloria del Señor que se encuentra bajo el texto escriturístico [1].

4. La precisión hecha acerca de Dios, en su calidad de Espíritu, debe hacerse también a propósito del Espíritu santo. Dado que son muchos los santos que participan del Espíritu santo, en modo alguno debe entenderse esta participación en sentido corpóreo, como si cada uno de los santos participara una de las muchas partes en que habría sido dividido el Espíritu. Se trata de un modo de participar mucho más excelente, completamente inmaterial. En efecto, el Espíritu santo es una potencia santificante que se participa a todos aquellos que han merecido ser santificados por su gracia. Para ilustrar ese modo de participación, aduce el ejemplo de la medicina. Muchos son los que participan de la disciplina de la medicina, pero no reciben esta participación a modo de partículas que se desgajan de un cuerpo, sino que la reciben al percibir con el entendimiento, debidamente preparado y dispuesto, la comprensión de esta ciencia. Con todo, añade, el ejemplo aducido no es adecuado para comprender el modo de participación del Espíritu santo. Solo sirve para corroborar que no es necesariamente algo corpóreo aquello que es participado por muchos. Efectivamente, el Espíritu santo difiere de la ciencia de la medicina, en cuanto que es « una hipóstasis de naturaleza noética que subsiste con toda propiedad y que existe de por sí » [2]. En otras palabras: mientras que la medicina, como ciencia, es un ente de razón, el Espíritu santo es una persona concreta. De ahí la gran diferencia en el modo de participar de una y otra.

5. Una vez hechas tales precisiones, pasa a ocuparse ya del propio texto evangélico, donde se dice que « Dios es Espíritu », a fin de demostrar cómo debe ser entendido, en consonancia con lo que acaba de decir. Sin salirnos del texto joaneo puede apreciarse, por contraposición con la comprensión local y corpórea de judíos y samaritanos, que el modo de adoración anunciado

[1] *Ib.* I 1,2 (18,3-19).

[2] *Ib.* 3 (18,20-19,10): Spiritus enim sanctus longe differt a medicinae ratione vel disciplina, pro eo quod sanctus Spiritus subsistentia est intellectualis et proprie subsistit et extat; nihil autem tale est medicina.

por Cristo « en Espíritu y en Verdad » trasciende el ámbito de lo corpóreo, umbrátil y mediatizado por la imagen, para situarse en el Mundo de lo verdadero y espiritual (1).

6. En conclusión, entre los seres de naturaleza noética, es decir, incorpórea, Dios es el más excelente, por ser absolutamente incorpóreo. De ahí que no pueda ser comprendido por la mente humana, por purísima que sea (2). ' Incorpóreo ' es un término analógico, *en tensión*, correlativo de ' noético ' y ' espiritual '. Si la mente creada, de naturaleza incorpórea, pierde su *tensión*, continúa siendo mente (sigue poseyendo las facultades mentales), pero no puede tender hacia su objetivo. Solo quien posee la Mente de Cristo, en la misma tensión que las ' mentes ' primigenias, puede comprender las cosas de Dios.

Así pues, cuando decimos que « Dios es Espíritu », no solo afirmamos, negativamente, que Dios no tiene cuerpo o que no mora en cuerpo alguno, que no sufre composición alguna ni partición o división, o lo que es lo mismo, que es incorpóreo, invisible y simple; sino también, positivamente, que posee una naturaleza del orden noético y espiritual, que es en sentido absoluto ' Mónada ' y, por así decirlo, ' Énada ', Mente suprema y Fuente, de la cual deriva toda la naturaleza noética y todas las mentes (3).

b) *El Comentario de Orígenes a Jn 4,24: « Dios es Espíritu ». Nueva tentativa de purificar esta noción a partir de otras expresiones menos contaminadas por el estoicismo popular.*

1. Antes de pasar al análisis de los sucesivos pasos dados por Orígenes para lograr una intelección coherente de Jn 4,24, convendrá plantearse previamente la cuestión de si el Alejandrino veía en esta expresión y otras similares un intento de definición de la naturaleza de Dios como substrato común al Padre y al Hijo, por ende también al Espíritu santo, o bien si, por el contrario, se limitaba a demostrar que tales definiciones no deben ser entendidas en sentido corpóreo y material, evitando servirse de ellas para definir al Espíritu de Dios. M. Simonetti, en sus

(1) *Ib.* 4 (19,11-20,4).
(2) *Ib.* 5 (20,19-24).
(3) *Ib.* 6 (21,10-14).

Notas sobre la teología trinitaria de Orígenes, escritas a propósito de nuestro estudio, se inclina decididamente por lo segundo ([1]).

Acabamos de ver, en el apartado anterior, como Orígenes hace recurso a la noción más inmaterial de Luz para explicar la absoluta incorporeidad y suma inmaterialidad de la noción Espíritu. También aquí la noción Espíritu constituye el punto de llegada de su argumentación, por tratarse evidentemente de la noción más usual, en la Escritura, para designar lo que concierne a la esfera de Dios. Al examinar esta noción a la luz de los dos grandes sistemas contemporáneos, se da cuenta de que no puede usarse, sin previa explicación, de dicha noción, debido a las connotaciones contradictorias que recibía en los sistemas estoico y platónico. Ante las definiciones disparatadas de los filósofos acerca de la naturaleza de Dios (περὶ τοῦ θεοῦ ... καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ), Orígenes vuelve su mirada hacia las Escrituras para cerciorarse de si poseemos suficientes indicios (ἀφορμάς), a partir de ellas, para afirmar también nosotros algo acerca de la naturaleza de Dios (τὶ περὶ οὐσίας θεοῦ). Las diversas escuelas filosóficas habían llegado, a partir de la razón, a conclusiones diametralmente opuestas: unos decían que Dios era de naturaleza corpórea, si bien muy sutil y etérea (alude a los Estoicos), otros en cambio que era de naturaleza incorpórea, unos terceros en fin que era superior a la misma usía o naturaleza en dignidad y poder (las dos últimas definiciones son propias del platonismo; la última es una variante tomada de la República de Platón) ([2]). El Alejandrino pone en la base de su especulación la revelación contenida en la Escritura. Tres son las nociones, bajo las cuales Dios ha dejado impresas de alguna manera las huellas de su naturaleza (οἱονεὶ οὐσία εἶναι αὐτοῦ): Espíritu (Jn 4,24), Fuego (Deu 4,24), Luz (1Jn 1,5) ([3]).

([1]) *O. c.*, p. 277: « Possiamo perciò concludere che Origene programmaticamente non ha voluto sottoscrivere la concezione, diffusa al tempo suo, che vedeva nel *pneuma*, che Giovanni aveva definito Dio, la natura, il sostrato divino comune al Padre ed al Figlio ».

([2]) Puede verse en el primer artículo sobre la *Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes* lo relativo a dicha expresión de la República (*OChP* 34 [1968] pp. 24ss), así como las consideraciones terminológicas relativas a la noción usía y a sus diversos significados (*Ib.* pp. 9ss).

([3]) *In Ioh* XIII 21 (IV 244,19-27).

2. Una interpretación vulgar y literal de dichas expresiones nos llevaría al absurdo de admitir que Dios es un cuerpo. Los Estoicos habían llegado a este absurdo, aun cuando admitieran que era un cuerpo espiritual y etéreo, sobretodo en lo que concierne a su heguemonicón. Ahora bien, si todo cuerpo material posee una naturaleza (φύσιν) de por sí no cualificada, pero mudable, modificable y transformable en toda suerte de seres de acuerdo con las diversas cualidades, necesariamente deberemos afirmar lo mismo de Dios. Para zafarse de la secuela de la corruptibilidad, los Estoicos se refugiaban en el hecho que, si bien Dios es corruptible, no se corromperá, por no hallarse quien lo pueda llevar a cabo. Para nosotros, en cambio, ante las evidentes connotaciones corpóreas de tales expresiones, concluye, no nos queda otro camino que proseguir metódicamente el análisis [1].

A la manera como hemos recurrido a la alegoría, dice, para explicar el sentido de los pasajes escriturísticos que nos hablan de los ojos, cejas, oídos, manos, brazos y pies de Dios, haremos otro tanto a propósito de los nombres predichos. En buen método, partiremos — al igual que en el Peri Archon — del que nos aparece más viable: « Dios es Luz, y en Él no hay Tiniebla alguna » (1Jn 1,5). En primer lugar distingue entre la luz corpórea y sensible y la Luz espiritual (πνευματικόν) o, lo que es lo mismo, inteligible (νοητόν) y, según las Escrituras, invisible (ἀόρατον); según los filósofos griegos, incorpórea (ἀσώματον). Paralelamente, distingue entre la tiniebla vulgar y corriente y la Tiniebla inteligible. Seguidamente aplica estas distinciones al caso presente. Dios es Luz que ilumina no los ojos corporales sino los Ojos de la mente. Dios ilumina la mente de cuantos juzga dignos de su propia iluminación. Ahora bien, si Dios es capaz de iluminar a la mente [2], según está escrito: « El Señor es mi iluminación » (Sal 12,4), debemos suponer que es Luz de la misma naturaleza que la de la mente, a saber, inteligible, invisible e incorpórea [3].

3. A continuación examina la noción Fuego. Dios no es Fuego que consume la materia corpórea. De Dios se dice meta-

[1] *Ib.* (244,28-245,23).

[2] Leo con M νοῦ, en lugar de νοῦς (Pr.): ver P. KOETSCHAU, *Beiträge zur Textkritik von Origenes Johanneskommentar*, Leipzig 1905, p. 29.

[3] *Ib.* 22-23 (244,24-246,26).

fóricamente que consume ‘ leña, heno y paja ’ (1C 3,12), en cuanto que borra la maldad mediante el dolor y la contrición que inflige en el alma [1].

Al igual que en el Peri Archon, el análisis de las nociones Luz y Fuego está enderazado a facilitar la comprensión de la noción Espíritu. Antes de pasar a su consideración resume los puntos comunes en que se verifica la analogía:

> « Así pues, Dios es nombrado Luz, una vez realizado el paso de la luz corpórea a la Luz invisible e incorpórea, en virtud de la potencia mediante la cual ilumina los Ojos inteligibles. Asimismo es llamado Fuego que consume, entendiéndolo por analogía con el fuego corpóreo que consume la materia del mismo género. Algo parecido ocurre, a mi modo de ver, con la expresión " Dios es Espíritu " » [2].

4. Mientras que la noción Luz define positivamente la naturaleza de Dios, por el hecho de iluminar con la Luz de la gnosis la mente de cuantos se hacen dignos de su iluminación, Fuego revela tan solo una faceta negativa (más adelante comprobaremos que puede poseer también una faceta positiva): Dios abrasa y devora la Materia pecaminosa que ha sido sobreedificada en el alma a modo de ‘ leña, heno o paja ’, a fin de extirpar de ella toda clase de malicia. Según acabamos de ver, Orígenes no se limita a decir que tales definiciones deben ser entendidas en sentido inmaterial e incorpóreo, sino que se sirve precisamente de la actuación ‘ económica ’ de la naturaleza divina en la creatura racional para ascender de lo sensible y corpóreo a lo invisible e incorpóreo.

Lo mismo ocurre con la noción Espíritu. Al insuflar en nosotros el espíritu humano el llamado, en su acepción más corpórea, ‘ aliento de vida ’ (Gen 2,7) en orden a infundirnos la vida media e indiferente o vida corriente, somos vivificados por el espíritu. Por analogía con éste, debe entenderse el hecho que Dios sea denominado « Espíritu », en cuanto que nos confiere la Vida verdadera. En efecto, según la Escritura, el Espíritu vivifica, y por cierto que no confiere una vivificación indiferente sino divina, al igual que la Letra mata, causando no la muerte

[1] *Ib.* 23 (246,27-247,6). Los pasajes paralelos de *CC* IV 13 y *PA* I 1,2 pueden ayudar a la reconstrucción del texto.

[2] *Ib.* 23 (247,7-12).

física que separa el alma del cuerpo, sino la Muerte moral que separa el alma de Dios y del Señor Jesucristo y del Espíritu santo [1].

5. Aduce a continuación una serie de testimonios bíblicos para corroborar el sentido *espiritual* de la noción Espíritu. Todo el que ha sido privado del Espíritu divino, se torna 'terreno'; pero tras capacitarse para su recepción y después de haberlo recibido, es creado de nuevo y, al ser renovado íntegramente, se salva. Se trata de una paráfrasis del Sal 103,29s. Ese mismo sentido puede leerse en Gen 2,7 (más arriba ha aparecido, implícitamente, en sentido corpóreo), siempre que se entienda espiritualmente la 'insuflación', el 'soplo de vida' y la 'vida del alma'. Igualmente, dado que dicha Potencia, al encontrar como una morada bien preparada en el alma del santo, se entrega voluntariamente a sí misma a la — por decirlo así — morada que hay en ella, deberá pensarse que ha sido escrito en este sentido lo de Lev 26,12: «Inhabitaré en ellos y conversaré con ellos y seré para ellos Dios, y ellos serán para mí pueblo» [2].

No solo Dios es Espíritu; también los santos están dotados del mismo Espíritu, desde el primer hombre, Adán, pasando por todos los justos del Antiguo y Nuevo Testamento. El Espíritu hace que los hombres dignos que han sido agraciados con Él se tornen 'espirituales' y, viceversa, su privación los devuelve al estado de 'terrenos'. Precisamente el hecho que la naturaleza divina sea inmaterial e incorpórea hace posible la inhabitación de Dios en el alma de los santos por una participación sublime e inefable, sin partición ni división, de su propia naturaleza a los dignos. Orígenes subraya repetidamente la necesidad de determinadas disposiciones positivas del alma para la recepción del Espíritu [3].

6. Concluye ese desarrollo con la paráfrasis de Hb 5,14, en la que insiste de nuevo en la necesidad de haber alcanzado la perfección espiritual y de poseer los sentidos bien entrenados para discernir entre el bien y el mal y para contemplar las realidades inteligibles. Solo los perfectos pueden entender digna-

(1) *Ib.* (247,12-21).

(2) *Ib.* 24 (247,22-248,2).

(3) Nótense las siguientes expresiones: ὧν κρίνει ἀξίους εἶναι, ἐπιτήδειον ἑαυτὸν ποιήσας πρὸς παραδοχήν, ἐπιτήδειον εὑροῦσα τὴν τοῦ ἁγίου ψυχήν.

mente y ocuparse con interés de averiguar en qué sentido se dice que Dios es Luz, Fuego y Espíritu (1). En último término es el Hijo quien puede revelarnos el verdadero sentido de la expresión « Dios es Espíritu » (2).

7. También el valentiniano *Heracleón* entiende Jn 4,24 como una definición de la naturaleza de Dios. Sin embargo, probablemente por partir de otros presupuestos filosóficos, no siente necesidad alguna de purificarla de sus implicaciones corpóreas: « Su divina naturaleza, en efecto, dice, es incontaminada, pura e invisible ». Orígenes se limita a añadir: « No sé si, al decir esto, nos ha explicado en qué sentido " Dios es Espíritu" » (3). Para el Alejandrino, la cualidad purísima de la naturaleza divina no se deduce, sin más, de la expresión joanea. Para llegar a una tal conclusión, hay que hacer uso de la analogía y del método comparativo a partir de otras definiciones bíblicas menos viciadas por el uso, tales como Dios es Luz y Fuego (4).

Podemos concluir, pues, que tanto Orígenes como Heracleón han visto en la expresión joanea una verdadera *definición de la naturaleza de Dios*. Heracleón no parece sentirse molesto por sus implicaciones estoicas, pero es consciente de que se trata de una definición enunciativa de la naturaleza (φύσιν) de Dios y de que no es privativa de Dios, sino que se verifica también adecuadamente en los Espirituales: « Porque también ellos, dice, por ser *de la misma naturaleza* (τῆς αὐτῆς φύσεως) que el Padre, son Espíritu » (5). Orígenes no acepta la consubstancialidad de naturaleza entre el Padre y los Espirituales, profesada por el Valentiniano. El origen prolaticio de los Espirituales de la substancia del Padre connota, según él, partición y división de la naturaleza divina y, por consiguiente, corporeidad. De ahí que todos sus esfuerzos vayan encaminados primordialmente a demostrar el carácter eminentemente incorpóreo de la naturaleza

(1) *Ib.* (248,2-8).
(2) *Ib.* (248,18ss).
(3) *Ib.* 25 (248,28-31).
(4) M. SIMONETTI, *o. c.*, p. 276s, interpreta la apostilla de Orígenes a Heracleón como « preciso riserbo in merito alla interpretazione dello spirito come natura divina », de acuerdo con lo que hicimos notar más arriba (p. 438, n. 1) a propósito de su interpretación del Comentario de Orígenes a Jn 4,24).
(5) *Ib.* (249,1s).

divina. La presencia gratuita del Espíritu de Dios en los Espirituales y su separabilidad radical de los seres racionales confirman el carácter eximio, invisible e incorpóreo, inmaterial e inteligible de la naturaleza divina. Tan solo los santos, los Espirituales, pueden comprender el verdadero alcance de la definición del Padre como Espíritu. Para alcanzar ese estado se requiere la purificación total por medio del Fuego divino que abrasa y consume todo lo material y pecaminoso, así como la iluminación con la Luz de la gnosis.

c) *El problema de la cognoscibilidad de Dios y el planteamiento antropomórfico de los cristianos (gnóstico-estoico), según Celso, la vía discursivo-unitiva (platónica) de Celso y la donación gratuita del Espíritu según Orígenes.*

1. La imagen que nos traza Celso de los cristianos contemporáneos suyos es deprimente. Nos presenta un cristianismo aferrado a una concepción antropomórfica y corpórea de Dios, surcado de rasgos propios de la filosofía estoica popular y de reminiscencias gnósticas de los Ofitas. Según Celso, los cristianos concebían un Dios inmanente en el mundo, a la manera del espíritu que lo pervade y lo contiene todo de la Estoa. Ahora bien, dada su grandeza y difícil cognoscibilidad, envió aquí a su propio Espíritu, introduciéndolo en un cuerpo semejante al nuestro, a fin de que pudiéramos escucharle y aprender de Él. La encarnación del Hijo de Dios, Espíritu que procede de Dios en un cuerpo humano, tuvo lugar en el seno de una mujer. La resurrección de Jesús fue operada por Dios mediante la reinsuflación de su Espíritu (1). En el contexto anterior, Celso había refutado los antropomorfismos veterotestamentarios de un Dios que imparte mandatos, plasma con sus manos, se fatiga y tiene necesidad del ocio para descansar; de un Dios que tiene boca y voz y demás miembros humanos; que experimenta cambios; de un Dios que ha hecho al hombre a su imagen y que, por consiguiente, participa de forma (exterior) y de color, está dotado de movimiento y participa de la substancia del universo; que es accesible al raciocinio, que puede ser nombrado y que está sujeto a

(1) Ver *CC* VI 69-73.

pasiones [1]. Para dar la impresión que su crítica ha hecho mella en el interlocutor, Celso finge un diálogo. El cristiano le pregunta, angustiado por la inseguridad en que lo ha sumergido el pagano, cuál es el camino que le puede conducir al conocimiento de Dios [2]. Celso cree hallar la causa de que se derrame oscuridad en los ojos de su interlocutor en la luz resplandeciente que ciega los ojos del que estaba a oscuras [3]. Seguidamente refiere la explicación dada por los cristianos al problema de la cognoscibilidad de Dios, que hemos referido más arriba, haciéndola preceder de las siguientes preguntas: « ¿Cómo pensáis, pues, vosotros conocer a Dios y de qué manera creéis ser salvados por Él? » [4]. Más adelante se sirve del mismo artificio, a fin de introducir la típica distinción platónica entre el mundo sensible y corpóreo y el mundo ideal, poniendo de nuevo en boca de los cristianos otra serie de preguntas. De ellas se deduce con nitidez la imposibilidad en que se hallaban éstos, siempre según Celso, de representarse a Dios sin rasgos corpóreos y, por consiguiente, de admitir otro género de conocimiento que no fuera por los sentidos: « ¿Cómo conoceremos, pues, y veremos a Dios? ¿cómo iremos hacia Él?... ¿Cómo conocerán a Dios quienes no lo aprehenden con los sentidos? ¿Es posible, acaso, conocer algo fuera de los sentidos? » [5]. Celso los invita a escuchar, siempre que sean capaces de entenderlo, dado su apego a lo corpóreo: « Si cerrando vuestros sentidos contempláis con la mente y habiéndoos apartado de la carne levantáis los ojos del alma, solo así veréis a Dios » [6].

Si prescindimos de los rasgos polémicos y caricaturescos con que Celso presenta a los cristianos, deberemos admitir que las comunidades cristianas, de las que Celso tuvo noticia, no habían superado el temporalismo y la visión antropomórfica

(1) Ver *ib.* 61-65.

(2) *Ib.* 66: « ¿Cómo conoceré, pues, a Dios? ¿y cómo encontraré el camino que va hacia allí? ¿y cómo me lo vas a mostrar? Porque estás echando tinieblas sobre mis ojos y no veo nada claro ».

(3) « Aquellos, a quienes alguien ha conducido de las tinieblas a la luz brillante, al no poder soportar sus resplandores, quedan encegados, sufren mella en la vista y creen haberse quedado ciegos » (*Ib.*).

(4) *Ib.* 68.

(5) *CC* VII 33-36.

(6) *Ib.* 36.

de Dios característicos del judeocristianismo. No es de extrañar, pues, que Orígenes dedique parte de su apología a refutar tales concepciones. La diatriba de Celso ha puesto al descubierto los puntos débiles del cristianismo popular. Orígenes, a la par que responde a las críticas de Celso, aprovecha la ocasión para ilustrar a sus lectores cristianos.

2. *Celso* tiene especial interés en dejar bien asentados los presupuestos de su gnoseología platónica. En cierta ocasión ha aducido un pasaje de la Séptima Carta de Platón, en el que se subraya que el Bien primero « en modo alguno es decible; antes bien, gracias a una continua ejercitación en esta materia y a fuerza de convivencia, de repente, se ha encendido en el alma una luz, como chispa que salta del fuego, que se nutre a sí misma » [1]. Celso se apropia la cita de la Carta espuria de Platón, de la que nos da la continuación más adelante [2], para contraponer la (pretendida) tradición esotérica de Platón a la revelación escrita de los cristianos. Según tal tradición (característica del neoplatonismo), al conocimiento del Bien supremo no se llegaría por vía discursiva (ἐκ πολλῆς συνουσίας), sino únicamente por medio de una intuición que salta de repente, tras un largo proceso mental, y que a partir de ese momento ya no tiene necesidad del discurso, sino que se abastece y nutre a sí misma. De ahí que el Bien supremo no pueda ser expresado con conceptos ni puesto por escrito. Orígenes, sin pronunciarse deliberadamente a favor o en contra de dicha tradición platónica esotérica, acepta el reto de Celso: También nuestros profetas pensaron cosas más elevadas que las que escribieron y no las pusieron por escrito [3].

En el contexto presente, Celso nos revela finalmente el camino verdadero (en consonancia con su *Logos verdadero*, título de su diatriba contra el falso camino seguido por los cristianos a través de representaciones corpóreas de Dios), camino que

[1] *CC* VI 3 = Ps. Platon, *Epist. VII* 341c.

[2] *Ib.* 6 = Ps. Platon, *Epist. VII* 341d.

[3] *Ib.* 6. Orígenes no entiende, sin embargo, ese conocimiento inefable en la línea de una tradición misteriosa y ni siquiera de una intuición pura. Para el Alejandrino, el conocimiento sapiencial u gnosis está reservado a los santos, es decir, a aquellos que se han capacitado mediante la gracia o don del Espíritu santo para conocer a Dios de modo connatural. Puede verse lo desarrollado en *El dinamismo trinitario*, pp. 413ss.

por otra parte no puede seguir la gran mayoría. Se trata de la vía discursiva a través de la síntesis, del análisis y de la analogía, mediante la cual es concedido a los hombres sabios alcanzar una cierta noción que nos dé a conocer al Innominable y Primer Bien (τινὰ ἐπίνοιαν διαδηλοῦσαν αὐτόν) [1]. Este camino de Celso consiste, sencillamente, en un resumen del pasaje clásico de la República de Platón [2]. Notemos que este camino no lleva de por sí al conocimiento comprehensivo del Bien primero. Es tan solo una aproximación nocional. En efecto, según el propio Platón, Aquél está por encima de la Usía inteligible y es solamente cognoscible mediante una cierta potencia inefable (ἀῤῥήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός). Según esto, hay que distinguir dos estadios en la ascensión de la mente hacia Dios: 1. El camino *discursivo*, mediante la síntesis, análisis y analogía, o lo que es lo mismo, merced a una continua ejercitación; y 2. El método *intuitivo*, del que se sirve la mente al trascender lo conceptual y entrar, así, en la esfera de lo inefable [3].

3. *Orígenes*, en su respuesta a Celso, presupone conocidos del lector (cristiano!) sus principales principios exegéticos (alegoría - anagogía) y teológicos (teología del Logos y Pneumatología), a los que se refiere continuamente. Al juzgar la filosofía griega, parte de lugares comunes a los Apologetas (prioridad de Moisés respecto de Platón – dependencia literaria de los filósofos griegos respecto de los profetas). Más que refutar a Celso, se propone presentar un cristianismo aceptable a lectores paganos eruditos, pero, sobretodo, quiere contribuir a que los cristianos superen toda suerte de literalismo en la interpretación de la Escritura y toda clase de antropomorfismo en su concepción de Dios, de la felicidad y del camino que conduce a ello. El camino que Orígenes propone para llegar al Padre no es otro que el proprio Hijo de Dios, en su calidad de Logos-encarnado, primero, y de Logos-dios o Sabiduría, después de que el alma haya sido agraciada con el Espíritu santo. Para comprender lo específico de ese camino, desde la perspectiva cristiana en que Orígenes se sitúa, es imprescindible comprender el verdadero al-

[1] *CC* VII 42. Fuera de esta triple vía, explicitada por Celso, es imposible decir algo de Dios (τὸ ἄλλως ἄῤῥητον θέλων διδάξαι).

[2] *Ib.* 45 = *Rep.* VI 18-19.

[3] Puede verse A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, Giessen 1926, pp. 64ss.

cance de la definición de Dios como Espíritu. Por tercera vez, en su producción literaria, siente necesidad, el Alejandrino, de desmaterializar el contenido de dicha noción, debido a los resabios estoicos que poseía entre los cristianos simples, resabios que Celso no hace sino explicitar. Para ello recurre también a la noción de Dios como Fuego. No hace recurso en cambio a la Luz. Con todo, a propósito del pasaje seudo-platónico en que se hablaba de la luz que se enciende súbitamente en el alma, desarrolla su punto de vista con abundantes testimonios bíblicos relativos a la Luz.

En primer lugar examinaremos ese pasaje; seguidamente nos ocuparemos del contexto en que manifiesta su pensamiento a propósito del alcance nocional de Fuego y Espíritu.

4. Orígenes no aduce en esta ocasión el texto clásico de 1Jn 1,5, ya que no habla de la Luz de Dios, sino de la Luz de los bienaventurados. En total cita 12 testimonios bíblicos relativos a la Luz. La Luz de la gnosis (Os 10,12), Luz verdadera que ilumina a todo hombre que entra en el Mundo inteligible (Jn 1,9), y lo convierte en Luz del mundo (Mt 5,14) y en Luz de los demás hombres (Jn 1,4), es de la misma naturaleza que la Luz de Dios. Precisamente, porque es connatural a Dios y a los hombres santos, pueden, éstos, conocer a Dios en su propia Luz (Sal 35,10).

Al término de esa colación de testimonios, subraya la diferencia que media entre la Luz de los bienaventurados y la luz que conduce al Primer Bien de los filósofos. Mientras que ésta en nada aprovecha a los lectores, pero ni siquiera a quien pensó tales cosas acerca del Bien primero, el texto sencillo de las divinas Escrituras sumerge en divino arrebato a quienes las leen con sinceridad: esta Luz se alimenta precisamente del mismo Aceite con que las cinco vírgenes prudentes sustentaron la Luz de sus lámparas [1], del Espíritu santo!

Hay una relación muy íntima entre la Luz de la gnosis y el Aceite-Espíritu que la alimenta. La Luz de la gnosis no es una simple intuición que se alimenta a sí misma. La Luz ver-

[1] *CC* VI 5 (II 74,22-75,25). Al ἑαυτὸ ἤδη τρέφει de la iluminación intuitiva de los filósofos contrapone, Orígenes, el τρέφεται τὸ φῶς (que ilumina a los santos) τῷ ἔν τινι παραβολῇ εἰρημένῳ ἐλαίῳ.

dadera e inteligible es de la misma naturaleza que la Luz de Dios, ya que bebe de la misma Fuente de la divinidad.

5. En lo que concierne a las definiciones de Dios como Espíritu y como Fuego es más explícito. Celso había resumido con estas palabras la respuesta dada por los cristianos al problema de la cognoscibilidad de Dios: « Puesto que Dios es grande y difícil de comprender, envió aquí abajo a su propio Espíritu, introduciéndolo en un cuerpo semejante al nuestro, a fin de que pudiéramos escucharle y aprender de Él ». Orígenes puntualiza que no solo Dios es grande y difícil de comprender, sino también el Unigénito y Primogénito de la creación, a quien hizo partícipe de sí mismo y de su propia grandeza, a fin de que en su grandeza salvase el ser Imagen perfecta del Padre; de ahí también que el Unigénito sea difícil de comprender en cuanto Sabiduría. Así pues, Dios no envió a su Hijo porque era fácil de comprender, sino que el Logos, tan difícil de comprender como el Padre, se encarnó [1].

« En cambio, continúa, si Celso hubiera comprendido lo que decimos acerca del Espíritu de Dios y que " cuantos son conducidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios " (Ro 8,14), no hubiera declarado por su cuenta, como dicho por nosotros: " Dios envió aquí abajo a su propio Espíritu, introduciéndolo en un cuerpo ". Dios, en efecto, comunica siempre su propio Espíritu a quienes están capacitados para participar de Él, llegándose, éste, a los dignos, pero no por partición ni división. Porque el Espíritu, tal como lo entendemos nosotros, no es cuerpo, como tampoco lo es el Fuego cuando se predica de Dios en aquel pasaje: " Nuestro Dios es Fuego que consume " (Deu 4,24). Todo eso, efectivamente, se dice de forma figurada (τροπικῶς) en representación de la naturaleza inteligible (τῆς νοητῆς φύσεως), a partir de los nombres corrientes y corpóreos » [2].

En apoyo de su tesis aduce el pasaje de 1C 3,12, donde Pablo distingue, a base de dos series de metáforas, las buenas obras (oro, plata, piedras preciosas) y las obras pecaminosas (leña, heno, paja). De ninguna de ellas puede decirse que sean corpóreas. Tampoco de Dios, puesto que consume precisamente, en calidad de Fuego, toda la substancia del pecado. De la misma manera, cuando decimos que Dios es Espíritu, no decimos que

[1] *Ib.* 69 (139,1-25).
[2] *Ib.* 70 (139,26-140,3).

sea cuerpo. Porque la Escritura acostumbra a designar lo inteligible con los nombres de ' espíritu ' y ' espiritual ', para contradistinguirlo de lo sensible. Cita como pruebas: *a*) 2C 3,5-6: oposición entre Letra-sentido corpóreo y Espíritu-sentido inteligible (νοητήν); *b*) Jn 4,21.24: oposición entre los que adoran en la Carne-mediante sacrificios cruentos y los que adoran en Espíritu-con la mente (νοητῶς); *c*) 2C 3,16: remoción del velo que impide ver a través de la lectura de Moisés (Ley) al propio Señor que revela como Espíritu [1].

Orígenes echa en cara a Celso, por tres veces consecutivas, no haber comprendido (εἰ δὲ συνίει [§ 70], entendido (ὡς μὴ νοήσας [§ 71], sabido apreciar (ὡς μὴ εἰδότι [§ 72]) la significación nueva que concierne al Espíritu de Dios (τὰ περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ). Celso, por su condición ' psíquica ', está incapacitado para trascender el modo de conocer humano. Orígenes admite la validez del camino trazado por Celso mediante la síntesis-análisis-analogía, pero relativiza su alcance, sirviéndose de una cita del Filebo (64c) de Platón: « De este modo, a lo sumo, puede llegar uno a los umbrales del Bien (supremo) » [2].

6. Pero ni siquiera la mera intuición, ocurrida súbitamente después de prolongada reflexión, puede conducir por sí sola al conocimiento de Dios. Mientras que para Platón (y para Celso) es dificultoso (ἔργον) encontrar al Hacedor y Padre del universo y es imposible (ἀδύνατον) expresar a la mayoría lo encontrado [3], Orígenes declara que la naturaleza humana no es en modo alguno (ὁπωσποτανοῦν) autosuficiente (αὐτάρκης) para buscar a Dios y para hallarlo claramente, de no ser ayudada por el mismo que es objeto de tal búsqueda [4]. Más adelante, a propósito del

[1] *Ib.* (140,4-141,2). En el *CC* reaparecen, casi en el mismo orden, los mismos argumentos escriturísticos aducidos a favor del sentido inmaterial de Jn 4,24 en *PA* I 1,2-4.

[2] *CC* VII 44 (194,28s).

[3] *Ib.* 42. Se trata de la cita del *Timeo* 28c (192,25s), interpretada por Celso y por Orígenes (192-28s y 193,10ss resp.) en sentido restrictivo de una imposibilidad para la mayoría. No hay necesidad de suplir οὐκ antes de ἀδύνατον en la paráfrasis de Orígenes, tal como hace Koetschau en su trad. alemana (BKV 53, p. 263, n. 2) siguiendo la conjetura de Bouhéreau y corrigiendo su propia ed. crítica. M. Ruiz Bueno, en la trad. castellana, sigue la corrección de Koe.

[4] *Ib.* (193,16-18).

triple método propuesto por Celso, explicita en qué consiste esa ' ayuda ':

« El Logos de Dios, en cambio, al decir que " Nadie ha conocido al Padre a no ser el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo revelare " (Mt 11,27), declara que Dios es conocido por cierta gracia divina (θείᾳ τινὶ χάριτι), que no se engendra en el alma sin intervención divina, sino acompañada de cierto arrebato (μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ). Y a la verdad es obvio que el conocimiento de Dios supere las posibilidades de la naturaleza humana (por eso también hay tantos errores entre los hombres acerca de Dios). Sin embargo, por la bondad y amor de Dios a los hombres, así como por gracia extraordinaria y divina (παραδόξῳ καὶ θειοτέρᾳ χάριτι) llega el conocimiento de Dios a aquellos de quienes, por presciencia divina, se previó que vivirían de manera digna del (Dios) que han conocido » [1].

En su Tratado sobre la Oración insistirá, a propósito de « Padre nuestro que estás en los cielos », en la distancia que media entre la naturaleza (οὐσία) de Dios y la creatura: en quienes, en efecto, no se encuentra por comunicación substancial (οἷς οὐ κοινωνεῖ), en ésos se engendra una cierta gloria de Dios y su potencia, al devenir en ellos, por decirlo así, un efluvio de la divinidad (ἀπόῤῥοὴ τῆς θεότητος) [2]. Igualmente, al comentar « Santificado sea tu nombre », colaciona el Sal 33,4 y lo interpreta en el sentido de llegar al conocimiento verdadero y eximio de las propiedades de Dios, en virtud de haber participado de un efluvio de la divinidad (μεταλαβών τις ἀποῤῥοῆς θεότητος) [3].

7. A diferencia de Celso, calificado por Orígenes de ' psíquico ', los verdaderos cristianos son ' espirituales ', ya que por estar dotados del mismo Espíritu que Dios, son capaces de comprender el verdadero alcance de la expresión « Dios es Espíritu ». También aquí, al igual que en el Comentario a Juan, relaciona el ser conducidos por el Espíritu de Dios o el participar de Él

(1) *Ib.* 44 (194,30-195,8).

(2) *PE* 23,5 (II 353,10-14).

(3) *Ib.* 24,4 (355,9-15). Puede verse también *ib.* 9,2: ἀποῤῥοῆς γὰρ νοητοῦ τινος θειοτέρου μεταλαμβάνουσι. Por la unión del alma con el Espíritu, dice a continuación, deviene aquélla πνευματική, dejando de ser ya ψυχή (II 319,2-8).

con la definición de Dios como Espíritu. Pero es al final de todo ese largo desarrollo cuando Orígenes explicita esta relación, a propósito de una de las objeciones de Celso. Orígenes no se limita a demostrar la absoluta inmaterialidad e incorporeidad de Dios, sino que aprovecha la más pequeña oportunidad que le facilita el texto de Celso para desarrollar su Pneumatología.

Celso preguntaba despectivamente a los cristianos, por qué razón envió, Dios, ese Espíritu a un solo rincón de la tierra, debiendo más bien haber soplado a través de *muchos cuerpos* y haberlos enviado por todo el universo ([1]). Según el Alejandrino, fue suficiente que el Logos único, amaneciendo como « Sol de justicia » (Mal 4,2), enviara desde Judea los rayos que alcanzasen a cuantos quisieran recibirlo. Pero, si alguien desea ver *muchos cuerpos* llenos del Espíritu divino — continúa en tono aparentemente acomodadizo para con el texto de Celso — ministrando por doquier la salvación a los hombres, a la manera de aquel único Cristo (= Espíritu = Jesús de Nazaret), que considere a los que por doquier predican sanamente y con rectitud de vida la doctrina de Jesús, llamados también ellos por las sagradas Escrituras ' cristos ', según el Sal 104,15 ([2]).

La analogía-contraposición entre el Anticristo y los ' anticristos ', por un lado, y Cristo y los ' cristos ', por otro, merece citarse:

« En efecto, a la manera como hemos oído " que vendrá el Anticristo ", y no obstante sabemos que hay " muchos anticristos " en el mundo (1Jn 2,18); asi, sabiendo que ha venido Cristo, vemos que, por causa de Él, muchos han devenido ' cristos ' en el mundo: aquellos que, como Él, ' han amado la justicia y aborrecido la iniquidad, y que, por eso, los ha ungido Dios, el Dios ' de Cristo, ' con el Aceite de la alegría ' (Sal 44,8). Ahora bien, mientras que éste, por ' haber amado la justicia y aborrecido la iniquidad por encima de sus copartícipes ', ha recibido las primicias de la unción (τὴν ἀπαρχὴν . . . τοῦ χρίσματος) y, si cabe decirlo así, la unción entera (ὅλον τὸ χρῖσμα) con el ' Aceite de la alegría '; sus ' coparticipes ', en cambio, cada uno según está capacitado para ello, han participado también de su unción (μετέσχον καὶ τοῦ χρίσματος αὐτοῦ) » ([3]).

([1]) *CC* VI 78.
([2]) *Ib.* 79 (II 150,15-24).
([3]) *Ib.* (150,25-151,1).

El ' Aceite de la alegría ' o Espíritu santo, con que han sido ungidos Cristo y los demás ' cristos ', es de la misma naturaleza que el Espíritu de Dios que se predica de Él en la definición « Dios es Espíritu ». La única diferencia, fundamental, que vige entre Cristo y sus copartícipes consiste en que Cristo posee el *crisma total* o, lo que es lo mismo, ha sido ungido substancialmente con el Espíritu de Dios, mientras que los demás ' cristos ' participan una *parte* tan solo de ese crisma, de acuerdo con su respectiva capacidad. Del Anticristo y de los muchos ' anticristos ' podríamos decir que son tales en virtud del ' espíritu del mal ' o ' antiespíritu ' que habita en ellos.

* * *

La definición « Dios es Espíritu » significa, pues, que la naturaleza divina es inmaterial, invisible e incorpórea, no perceptible por los sentidos (1). Por encima de ese sentido negativo, los términos ' espíritu ' y ' espiritual ' designan, según la Escritura (2), todo lo que constituye lo noético e inteligible, entendiendo ' noético ' e ' inteligible ' según el sentido que le confiere Orígenes, a saber, cuanto pertenece de algún modo a la esfera de Dios: ya sea por comunicación substancial de la naturaleza divina, tales como el Logos, Hijo de Dios y Cristo, y el Espíritu santo; ya sea por participación accidental de la gracia del Espíritu santo,

(1) Puede verse *CC* VII 46 (198,6-12). Mientras que Celso sólo de nombre separa la usía de la génesis, lo noético de lo visible, relacionando usía con verdad y génesis con error, Orígenes trata de relacionar los términos platónicos de usía y noético con expresiones bíblicas, tales como invisible y no-perceptible, confiriéndoles un significado nuevo y diverso.

(2) El hecho que Orígenes mantenga, en dos obras tan distanciadas como el *PA* y el *CC* (ver lo dicho en pp. 432s y 449), la equivalencia τὰ νοητά (intellectualia) = πνεύματα καὶ πνευματικά (spiritalia), nos autoriza a pensar que desde el comienzo hasta el final de su producción literaria ha interpretado las categorías filosóficas a la luz de las categorías escriturísticas. De ahí su interés en defender el contenido del término ' espíritu ' de cualquier connotación materialista. A partir de él y convergiendo hacia él deben interpretarse las coordenadas de su sistema teológico.

tales la Iglesia celeste y los santos o ' espirituales ', ' cristos ', ' hijos de Dios '. Ese sentido positivo de la expresión « Dios es Espíritu » abarca todo el misterio de la comunicabilidad de la naturaleza divina y de su participabilidad a la creatura. Orígenes se ha servido, para llegar a ese doble sentido, de las analogías de la Luz y del Fuego, por considerarlas, en la terminología de su tiempo, menos contaminadas por las concepciones inmanentes e intramundanas de los Estoicos y por los antropomorfismos característicos del lenguaje popular de la Biblia.

J. RIUS CAMPS

The Meaning of ἐκ μετανοίας in the *Regula fidei* of St. Irenaeus

–

The Creed known as the *Regula fidei* of St. Irenaeus has a peculiar ending. It runs as follows:

a) καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσιν ποιήσεται· (cf. Jn 5:22-30)

b) τὰ μὲν πνευματικὰ τῆς πονηρίας (Ep 6:12) καὶ ἀγγέλους παραβεβηκότας καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας,

c) καὶ τοὺς ἀσεβεῖς, καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους, καὶ βλασφήμους τῶν ἀνθρώπων

d) εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψει·

e) τοῖς δὲ δικαίοις, καὶ ὁσίοις, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τετηρηκόσι, καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ διαμεμενηκόσι,

f) τοῖς μὲν ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας

g) ζωὴν χαρισάμενος, ἀφθαρσίαν δωρήσεται, καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ [1].

The text professes faith "in a just judgment" by Christ at His second coming in the glory of the Father "among all (rational beings)" (*a*). The Lord "will send into everlasting fire (d) *the spiritual powers of evil* (Ep 6:12) and the angels who trangressed and fell into rebellion (*b*), and from men the impious, the lawless and the blasphemers (*c*). He will grant life (*g*) "to the righteous, the holy, to those who kept His commandments and remained in His love (*e*), *some from the beginning, others ἐκ μετανοίας*" (*f*).

Thus, the text divides those who will be saved into two groups: a group that remained faithful to Christ from the beginning and a group of faithful "ek metanoias". The problem to resolve is: who are these groups?

[1] Adv. haer. I 10,1 PG 7,549; HARVEY I 90; ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, No 191; C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiae antiquae*, No 102.

I. The explanation by K. Rahner

K. Rahner (1) understands "from the beginning" as referring to baptism and "ek metanoias" to penance for sins committed after baptism. The phrase would make a distinction between those who kept their baptismal commitment throughout their whole life and those who failed after baptism, but did penance a second time, and from that moment on remained faithful. Consequently, the *Regula fidei* of Irenaeus would testify to the possibility of a *paenitentia secunda* in the early Church (2). H. Karpp, however, did not include the *Regula fidei* of Irenaeus in his collection of sources on the history of penance (3). He quotes only the last line of the Roman Creed (4): "I believe ... in the remission of sins", and annotates: "It is not probable that in this time a baptismal Creed for adults intends, besides the remission in

(1) *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus*, Zeitschr. f. Kath. Theol. 70 (1948) 450-5. The speculative and historical essays on penance by K. Rahner are collected and translated by H. Marranzini in a handy volume *La penitenza della Chiesa* edited by Edizioni Paoline, Roma 1964². For the article in question see pp. 471-481. We follow the Italian translation.

(2) Until the book by B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940 (photo-mechanical reprint 1964) this possibility was a point of serious discussion between generally catholic authors who stated that it existed from the very beginning of the Church and mostly protestant historians who followed the « postbaptismal theory ». According to this theory Pope Callistus (A. D. 217-222) would have been the first to introduce a remission of postbaptismal capital sins (cf. Poschmann, o.c. 284). It seems to be now generally abandoned, cf. H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power* (London 1969; transl. from the German, Tübingen 1953) 218, n. 18; 222. See also the *Sitz im Leben* that J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (London² 1963; transl. from the German, Göttingen⁶ 1962) 38ff. indicates for the parable of the Lost Sheep in Mt 18:12-14. Further, H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im NT und seinen ATlichen und jüdischen Voraussetzungen* (Göttingen 1970) 236ff. (according to Thyen the parable is not a great instruction to the leaders of the community to exercise faithful pastorship toward deserters, but to the community as a whole, o.c. 237,2). The « postbaptismal theory » being abandoned, it is of course less urgent to find arguments against it.

(3) *Die Busse. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens*, Zürich 1969. Now also in French transl., Neuchâtel 1972.

(4) o.c. No 99, p. 119.

baptism, a remission by penance also; this would seem to be contradicted by Hermas, *Mand.* IV, 3 and perhaps Tertullianus, *De paen.* VII". For a contrary view he quotes especially (1) K. Rahner's essay (2).

With his reference to *Mand.* IV, of the Pastor (3) and *De paen.* VII of Tertullianus (4) H. Karpp points out, that the teachers of the catechumens either left completely unmentioned the possibility of a second penance or alluded to it only with the greatest reserve, lest they weaken the baptismal commitment (5). An explicit mention of the opportunity of postbaptismal penance in a summary "of christian doctrine compiled for the benefit of converts undergoing instruction" (6) would be in sharp contradiction with the pedagogics of the catechists.

A second difficulty arises from K. Rahner's explanation: the irreconcilable attitude of some Catholic bishops and of the

(1) Besides K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* 2 (1935) 464, n. 122 (« against K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2, 1928, 122 »). Karpp quotes also J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds* (London² 1960) 160-3, who however rejects the opinion that the article on remission of sins in the Roman Creed refers also to postbaptismal sins.

(2) K. Rahner quotes as supporters of his interpretation of the text of Irenaeus the early editors of the Adv. haer. FEUARDENT (1575), cf. A. STIEREN, 2 (Leipzig 1948) 613; GRABE, cf. HARVEY I 91; J. STUFLER, *Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus*, Zeitschr. f. Kath. Theol. 31 (1907) 577-618, 500; id., *Die Sündenvergebung bei Irenaeus*, ibd. 32 (1908) 488-497; A. D'ALÈS, *L'Édit de Calliste* (Paris 1914) 123; J. HOH, *Die Kirchliche Busse im III. Jahrhundert* (Breslau 1932) 93.

(3) o.c. No 67, p. 56.

(4) o.c. No 134, p. 172.

(5) cf. also K. RAHNER, *La dottrina del Pastore di Erma sulla penitenza* (German text in: Zeitschr. f. Kath. Theol. 77 (1955) 385-439) o.c. (p. 455, n. 1) 412, n. 18. He quotes Tertullianus, De bapt. 7,1-6: "Nihil iam de paenitentia noverint, nihil eius requirant. Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne tractantes de residuo auxilio paenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur"; Pacianus, ep. 1,5 PL 13,1055, "who develops an explicit theory on the motives of keeping from the catechumens the possibility of a second penance": "sed nos hanc indulgentiam Dei nostri miseris, non beatis, nec ante peccatum, sed post peccata detegimus, nec sanis medicinam, sed male habentibus nuntiamus"; Chrysostomus, In Heb. hom. 31,2 PG 63,214, who speaks of St. Paul's pedagogy in concealing in the *Letter to the Hebrews* the possibility of another penance.

(6) cf. J.N.D. KELLY, o.c. (n. 1) 50ff.

Novatians towards capital sinners was considered by later writers not as a deviation from the doctrine of the Church but as a different application of its discipline [1]. Such a standpoint would have been scarcely possible, if the *paenitentia secunda* had ever been an article of faith.

In the third place, K. Rahner states, that the *Regula* does not take account of mankind before Christ. The author explains this omission thus: he observes rightly that the introduction of the distinction between the two groups stresses a point. In his opinion it emphasizes the need of postbaptismal penance against gnostics who deny this need; who maintained that they have always or since baptism, possessed the Spirit (grace) as an imperishable quality [3]. The distinction would at the same time invite "to penance and return to the Church these gnostics, who have sinned against the hope in a possibility of salvation after baptism" [3]. In a note K. Rahner adds: "Given the apologetic tendency, one understands too why (the *Regula*) does not take account, in the description of the judged men, of mankind that existed before Christ". Against this theory one can object that it is doubtful, if Irenaeus for the sake of polemics with the gnostics would have removed the idea of the *judicium universale* from a text meant for catechumens; an idea that is so normal in the credential formulas that mention the last judgment [4]. Moreover,

(1) cf. Cyprianus, ep. 55,21, KARPP, o.c. (p. 455, n. 3) No 191, p. 312: "Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut, quia apud alios adulteris pax datur, qui non dabat de ecclesia separaretur», cf. B. POSCHMANN, o.c. (p. 455, n. 2) 397. See also Basilius, ep. 188, can. 1 PG 32, 669C; Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres.* Texte établie et traduit II (Paris 1961) 120: Αἱρέσεις μὲν τοὺς παντελῶς ἀπερρηγμένους, καὶ κατ' αὐτὴν τὴν πίστιν ἀπηλλοτριωμένους, σχίσματα δὲ τοὺς δι' αἰτίας τινὰς ἐκκλησιατικὰς καὶ ζητήματα ἰάσιμα πρὸς ἀλλήλους διενεχθέντας· ... Σχίσμα δὲ τὸ περὶ τῆς μετανοίας διαφόρως ἔχειν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας.

(2) cf. Adv. haer. I 6,4: ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι, ... αὐτοὺς δὲ (sc. Valentinians) ἰδιόκτητον ("in their own right") ... ἔχειν τὴν χάριν, see G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. ἰδιόκτητος.

(3) o.c. (p. 455, n. 2) 479f. Such a polemic against outsiders would be rather strange in a document for internal ecclesiastical purposes.

(4) Consulting J.N.D. KELLY's study (quoted on p. 456, n. 6), one can,

the *Regula* professes explicitly that the Lord "will make a just judgment among *all* rational beings" (*a*).

The problems evoked by K. Rahner's explanation make it worthwhile to seek a more satisfactory interpretation.

II. The explanation by B. Poschmann

Let us first examine the exegesis by B. Poschmann [1]. He writes that the context — that is the division of the condemned into "malign spirits" (*b*) and men (*c*) — shows that also with the "holy and righteous" (*e*) are meant not only men, but angels and men. "We should, therefore, understand the distinction (*f*) not of two classes of men, but on the one hand of the good angels, who have conserved the grace from the beginning, on the other hand of men, who after Adam's Fall can regain this grace only by the way of penance".

As far as the expression "others ek metanoias" is concerned this solution is most satisfactory: metanoia would denote conversion to Christ by faith which since Adam is required from all men. But the identification of those "from the beginning" with the good angels meets with great difficulties, rightly pointed out by K. Rahner [2].

In the first place there exists a clear parallel between the fourfold division of the bad men: 1. the impervious, 2. the unrighteous, 3. the lawless, 4. the blasphemers ("of men") (*c*), and the quadruple partition of the good (*e*): 1. the righteous, 2. the holy, 3. those who have kept His commandments, 4. those who have remained in His love [3].

---

limiting oneself to the texts before and contemporary to Irenaeus, refer to Justinus, Dial. 132,1: "Who will come again as judge of all men right back to Adam himself" (o.c. 75); to Irenaeus himself, Adv. haer. III,16,6: "He is Himself Jesus Christ our Lord, who ... will again come in the glory of the Father to ... demonstrate the rule of just judgment to all who have been made by Him" (o.c. 80); to the Creed produced by "The blessed presbyters" of Smyrna: "... we accept the Christ, who ... will come to judge living and dead", (in Hippolytus, Contra Noetum 1, Nautin, 235-7, see o.c. 82).

(1) o.c. (p. 455, n. 2) 220, n. 2.

(2) o.c. (p. 455, n. 1) 475-8.

(3) In a note Rahner observes that the adjectives (participles) used here for the saved are not ordinarily applied to angels.

Secondly, the idea that the good angels will be judged by Christ is completely strange to the tradition before Irenaeus. "They always appear more as the companions of the Judge, His court, His assistants and the executers of the sentence than as the judged (1). This is the more surprising, as it is a common idea that the bad angels will be judged in this trial" (2).

"Thirdly, according to the interpretation of Poschmann, the text would say that the good angels will receive life and everlasting glory (cf. *g*) not before the judgment. But this thought is in contradiction with the way of thinking of primitive christianity, because the angels belong from the very beginning to the world of the God of the living and come to the judgment together with Christ in the glory of the Father (3). According to Poschmann's interpretation they would receive the ἀφθαρσία only at the judgment, whereas this quality is their due from the beginning, in contrast with men who have a body and therefore are subject to death" (4).

These objections are sufficient (5) to reject Poschmann's interpretation of the expression "from the beginning".

(1) cf. Mt 16:27; 25:31; Lk 9:26; 12:8ff.; 1 Th 3:13; 2 Th 1:7. In a note Rahner gives further convincing proofs for his thesis.

(2) cf. 2 P. 2:4; Jude 6; further evidence in RAHNER, o.c. 477, n. 18.

(3) Mt 16:27; Mk 8:38; Lk 9:26; Jude 14f.; 2 P 2:10.

(4) Rahner annotates also that for Irenaeus the angels were certainly not σάρξ (Adv. haer. III 20,4), but immortal by nature, as distinct from the "flesh" (Adv. haer. V 4,1; I 13,3).

(5) The author gives yet a fourth argument: if μετάνοια would refer to baptism, only those who kept their baptismal commitment would be saved. Thus, Irenaus would be a witness for the "postbaptismal theory", which contradicts statements in his other writings (very obviously those in the *Letter of the Churches of Vienne and Lyons to the Churches of Asia and Phrygia*, that as P. Nautin has proven, is written by the bishop of Lyon, see below p. 462, n. 8). This argument is not valid. In his already quoted note on *Mand.* IV 3,3 (v. above p. 456, n. 5) he cites several passages from Fathers, who speak of baptism as of the only possibility of receiving forgiveness of sin, at the same time he shows that these Fathers accepted the *paenitentia secunda*. Then: "It should be remembered ... that Creeds, as they emerged historically, were never intended to be complete summaries of the Christian faith in all its aspects", J.N.D. KELLY, o.c. (p. 456, n. 1) 165.

III. Proposal of an alternative explanation

Thus far we may infer that those "ek metanoias" are not the postbaptismal penitents and that those "from the beginning" are a class not of angles, but of men. With Poschmann one can agree that metanoia stands for the conversion to Christ by faith, with Rahner that "some from the beginning" bears on men. Who are these men then?

In early christian literature the formulas ἀπ' and ἐξ ἀρχῆς can refer to the starting-point of various events. G. Delling (1) writes, that in the NT they are used "often with no more precise indication, so that it simply denotes the first point of time according to the context, whether of creation (Heb 1:10; Mt 19:4,8; 24:21 [Mk 10:6; 13:19] 2 P 3:4) or of the first appearing of Jesus (Lk 1:2; Jn 15:27; 16:4), or of the beginning of being a Christian (1 Jn 2:24; 3:11; 2:7; 2 Jn 5,6)". It seems to us possible that, instead of interpreting the latter evidences of the beginning of the individual christian life, one could understand them of the start of the christian community. G. Delling gives two more texts, Jn 6:64 and Ac 26:4, in which the expression would have a different meaning. This is true for Ac 26:4, but Jn 6:64: "For Jesus knew ἐξ ἀρχῆς who were without faith and who was to betray Him" (2) could very well be related to the first activity of Jesus, in the same way as Jn 15:27; 16:4. "In 6 cases it is not clear what point of beginning is in view" (2 Th 2:13; Jn 1,1f.; 8:44; 1 Jn 1,1 (3); 2:13f.; 3:8).

Other relevant early christian documents (4) are *Ep. ad Diogn.* 12:3 (5), where the expression in used for the beginning of creation

(1) See Kittel (English edition) I 481, (German edition) I 480f.

(2) The translations are taken from *The New English Bible*.

(3) I Jn 1,1 too could mark the beginning of Jesus' activity, cf. *A Greek-English Lexicon of the NT and other Early Christian Literature*, a transl. and adaption of W. Bauer's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* ... by W. F. Arndt and F. W. Gingrich (Chicago-Cambridge [4] 1952) s.v. 1,c.

(4) cf. o. c.

(5) "For, the Scriptures are not silent on how God from the beginning planted a tree of knowledge and a tree of life in the middle of Paradise, revealing life through knowledge. And since those from the beginning did not use it properly, they were made naked by the deceit of the serpent ".

and οἱ ἀπ' ἀρχῆς indicates Adam and Eve; *I Clem.* 19:2 (1) and *Ep. Pol.* 7:2 (2), where it means the beginning of the christian community, and *Mart. Pol.* 17:1, where it refers to the beginning of christian life (3).

Thus if we do not consider the eventuality that the expression in the *Regula fidei* of Irenaeus has its own particular meaning, the lexicography of preceding christian literature offers us four possibilities.

It could denote the ἐν ἀρχῇ δίκαιοι (4) who lived from the beginning of creation until the appearing of Jesus. The "ek metanoias" could then be those who converted to Christ by faith and baptism. This solution is, however, impeded by the obstacle that the righteous of the OT could not keep the commandments of Christ and remain in His love (*e*), because they knew Christ only when He descended after His death into the underworld (see below).

We have already eliminated the possibility that the first class of men is the group that remained faithful to Christ since the beginning of their christian life. In that case one is forced to see in the second class the postbaptismal penitents, but it is precisely the expression "ek metanoias", that refers to "the beginning of being a christian".

Does the phrase perhaps make a distinction between the "second generation", the men who remained faithful to Christ

(1) "... let us run back toward the goal of peace which from the beginning has been handed down to us ...".

(2) "Let us return to the word which was delivered to us from the beginning".

(3) "But the jealous and envious evil one ... saw the greatness of his martyrdom and his life (πολιτείαν) irreproachable from the beginning".

The expression is also used in Herm. *Sim.* IX 11,9, where it has a particular meaning according to the context, in *Ep. ad Diogn.* 2,1, where it functions as an intensive of "new": "... and become a totally new man (καὶ γενόμενος ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος)"; the same is meant in *Ep. Barn.* 16:8: λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ... ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι. . In *Ep. ad Diogn.* 8:11 and 11:4 it has the same uncertain sense as in Jn 1,1f.

(4) cf. Johannes Chrysostomus, *Sur la providence de Dieu*, 8, A. M. MALINGREY, Sources Chrétiennes 79 (Paris 1961) 132f., see F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts* (Roma 1970) Dok. 158, r, page 480 and cf. pp. 483. 485f.

from the beginning of the christian community, and the following generations? What would then be the reason for this distinction? Thus interpreted it seems to stress the equality in regard to salvation, of the second generation and the later ones. But it is hard to imagine that this equality was ever questioned.

Thus remains only the possibility that the *Regula* makes a distinction between those, of whom Jesus says: "And you ... are my witnesses, because you have been with me from the beginning" (Jn 15:27; cf. 16:4), between "the eyewitnesses from the beginning (of the appearing of Jesus)" (Lk 1:2), who preached "metanoia and remission of sins" (Lk 24:47), and those who put their faith in Christ through the words of the eyewitnesses (cf. Jn 17:20). But what then could be the *Sitz im Leben* of such a distinction?

It has been noticed that some communities in Asia Minor were narrowly connected with the Johannine writings (1). One may surmise that these writings were addressed or had their origin in the said communities. Irenaeus came from such a community. "He tells us that in his early youth he had listened to the sermons of Bishop Polycarp of Smyrna" (2), who, as again Irenaeus records, sat at the feet of St. John (3). Further, in the year 177 (178) Irenaeus was sent to Rome as presbyter of the Church of Lyons by the Gallic martyrs (4), among whom there were many of Asiatic origin (5). His commission was to mediate with the Bishop of Rome, Eleutherus, on behalf of the Asiatic followers of Montanism (6), that J. Daniélou defines as an exaggerated development of Johannine christianity (7). Finally, P. Nautin proves (8), that Irenaeus is the author of the *Letter of the Churches of Vienne and Lyons to the Churches of Asia and Phrygia* (9). The two main sour-

(1) cf. J. Daniélou-H. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'église* (Paris 1963) 133f. (Daniélou).

(2) J. Quasten, *Patrology* (Utrecht-Antwerp 1962) 287; Eusebius, Hist. Eccl. V 20,5-7.

(3) J. Quasten, o.c. 76; Eusebius, HE V 4,2.

(4) J. Quasten, o.c. 287f.; Eusebius, l.c.

(5) cf. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965) 2 f.

(6) J. Quasten, l.c.; Eusebius, l.c.

(7) o.c. (n. 1) 133.

(8) *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (Paris 1961) 54-9

(9) Eusebius, HE V 1,1-2,8.

ces of inspiration of this Letter are the Fourth Gospel and the Apocalypse [1].

But also the immediate context in the *Regula* of the turn in discussion, the preceding line (*e*) derives from John. It is enough to quote for evidence Jn 15:10: ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου... [2].

Hence, one is lead to look in the Johannine writings for the life situation of the distinction in the *Regula*. Now there existed in the Johannine community the question of the union with Christ of the eyewitnesses and that of those who only heard the word of preaching. The Fourth Gospel shows that there was a tendency to consider the eyewitnesses privileged in this respect. The evangelist presents it in the attitude of Mary Magdalen (Jn 20:11-17) and Thomas (20:24-29) towards the risen Lord. Mary and Thomas stand for those members of the community who want a tangible and visible Jesus. Therefore John has Jesus address Himself in Mary and Thomas to the community with the words "Do not cling to me" (20:17) [3], and "Happy are they who never saw me and yet have found faith" (20:29b). On this latter verse Raymond E. Brown comments:

> "Whatever there is of the adversative in 29b is by way of contradicting the idea that the eyewitnesses alone or in a markedly higher way possessed the joy and blessings of the risen Jesus. The evangelist wants to emphasize that despite what one might imagine, those who do not see are equal in God's estimation with those who did see and are even, in a certain way, nobler. ... If one asks what life situation in his community caused the fourth evangelist to stress this, we may well imagine that it was a milder form of the same dif-

(1) W.H.C. FREND, o.c. (p. 462, n. 5) 19.

(2) The expression τὰς ἐντολὰς τηρεῖν occurs with exception of Mt 19:17, cf. 28:20 (1 Tm 6:14 has τηρεῖν τὴν ἐντολήν) only in the Johannine writings, Jn 14:15,21; 15:10; 1 Jn 2:3; 3,22,24; 5:3; Rv 12:17; 14:12 (only in Rv τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ). The word διαμένειν is an intensive of μένειν. A look into a concordance of the NT will show that the theological expression μένειν ἐν is also used especially by John.

(3) cf. RAYMOND E. BROWN, *The Gospel according to John*, Ch. XIII-XXI (New York 1970) 1010: "Mary Magdalene could serve as an example to Christians of the Johannine community at the end of the 1st century whose contact with the risen Lord is through the Paraclete who declares to them what he has received from Jesus (16:14)".

> ficulty reflected in ch. XXI, namely the death of the eyewitnesses and the passing of the apostolic generation. (For the Johannine esteem for eyewitnesses, see 1 Jn 1:1-3) (1). As regrettable as this moment is, the evangelist may be saying to his readers, it is not the moment when the surety of the continued presence of the risen Jesus is lost, for God has blessed those who have not seen just as much as He blessed those who did see" (2).

The *Regula* stresses the same point: the Lord will treat all his faithful in the same way, whether they were with Him from the beginning (Jn 15:27), called by Him during his earthly existence, or whether they were called by Him through the words of the preachers. A most fitting thought for the *audientes* (Tertullianus, *De paen.* VII, 1) who aspired after the μετάνοια in baptism.

This explanation leaves two points to be yet clarified. In the first place one wonders, why the *Regula* in this Johannine context, uses the so unjohannine expression μετάνοια (3); why

(1) Instructive for the distinction between the eyewitnesses and the « ear-believers » is especially v 3: "What we have seen and heard we declare καὶ ὑμῖν, so that you and we together may share in a common life, that life which we share with the Father and his Son Jesus Christ"; cf. also Jn 10:15f.; 11:52f.; 17:20.

(2) o.c. 1049 (cf. also p. 1032: "The saying in 29 also reflects a theological problem of the latter part of the 1st century, when apostles and eyewitnesses were dying out"). For a similar situation Brown quotes (1050) also 1 P 1:8, ("a statement that closely resembles Jn 20:29b in thought and expression"): "Without having seen Him, you love Him; though you do not see Him, you believe in Him and rejoice with unutterable and exalted joy" (transl. by Brown). Then, he mentions (1051) "the strange echo of this Johannine passage" in *The Apocryphal Letter of James* [2nd century, "nur mässig gnostisch-heterodox", ALTANER-STUIBER, Patrologie (Freiburg im Bresgau7 1966) 130]: "You have seen the Son of Man and have spoken with him and have heard him. Woe to those who have (only) seen the Son of Man. Happy (*makarios*) shall they be who have not seen the man, have not had contact with him, have not spoken with him, and have not heard anything from him (3:13-24). "Happy shall they be who did not see, but [believed]" (13:1).

(3) One finds in Revelation the verb μετανοέω (2:5,16,21,22; 3:3,19; 9:20,21; 16:9,11), but in the sense of postbaptismal penance. For the absence in John of the word μετάνοια see H. THYEN, o.c. (p. 455, n. 2) 249f. John would have avoided the expression for the reason "dass trotz der Herübernahme des apokalyptischen Menschensohntitels nicht mehr die alttestamentlich-jüdische Frage nach Gottes und der Menschen

does it not say ἐκ πίστεως? A first reason could be that by the preceding ἀπ' ἀρχῆς the expression ἐκ μετανοίας also refers to a point in time, from which on the believer remained faithful to Christ (¹). But faith is not a single act, that stands at the beginning of Christian life, but Christian life itself is faith, whereas μετάνοια can denote the unrepeatable moment of transformation of life expressed and effected by the undergoing of the baptismal rite. A second reason could be, that if the text were to say ἐκ πίστεως, it would then make a distinction between some who remained faithful from the beginning and others who remained faithful "since faith". That would be a false distinction, because according to John, faith was required as much from the eyewitnesses as from the later generations (²). Therefore it is understandable that the *Regula* resorted to Luke, who uses μετάνοια in the sense of baptismal conversion brought about by the apostolic preaching (Lk 24:47; Ac 5:31; 11:18).

In the second place: we have seen, that the Regula has in mind a *judicium universale* (cf. a), implying mankind before Christ. The evildoers of that period can be included in the line about the condemned (*c*), but where do the righteous fit in? They do not belong to the eyewitnesses, but neither were they converted by the apostolic preaching. Jesus, however, descended after His death and before His resurrection into the underworld and proclaimed Himself the joyous message to the departed before his appearing on earth. This teaches at least the tradition that Irenaeus has received from a certain elder: "Audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant ... Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis

---

'Gerechtigkeit', sondern die hellenistisch-gnostische Frage nach der Erlösung des Menschen aus der gottfeindlichen, fremden Welt, der er mit Leib und Seele verfallen ist, die beherrschende Rolle spielt".

(¹) cf. for this meaning of ἐκ ARNDT-GINGRICH, o.c. (p. 460, n. 3), s.v. 5. The expression ἐκ πίστεως would then have a different sense from that in Rm 1:17; 3:30; 4:16; 5:1; 9:30,32; 14:22; Ga 2:16; 3:7; 9:11, 12, 22; 1 Tt 1:5; Heb 10:38; Jm 2:24.

(²) cf. RAYMOND E. BROWN, o.c. (p. 463, n. 3) 1048: "What is important as both lines of Jn 20:29 attest, is that one must believe, whether that faith comes from seeing or not", see also p. 1046 and esp. 1050.

adventum suum, remissione peccatorum existente his, qui credunt in eum" (1).

So we can conclude that the final article of the *Regula fidei* of St. Irenaeus professes the truth, that the Lord at the end of the world will give to the faithful who were converted by hearing the message about Him, a participation in Life, immortality and everlasting glory equal to that of the faithful who were with Him from the beginning. It is the same truth that the Johannine Jesus anounces when He "praises the majority of the people of the new covenant, who, though they have not seen Him, through the Spirit proclaim Him as Lord and God. He assures these followers of all times and places that He forsees their situation and counts them as sharing in the joy heralded by His resurrection" (2).

FR. VAN DE PAVERD

(1) Adv. haer. IV 27,1-2; cf. Adv. haer. III 20,4; IV 22,1; V 31,1; Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος 78. See A. INGLOD, *Descente de Jésus aux enfers*, Dict. de Théol. Cath. IV/1, c. 579f.; J.N.D. KELLY, o.c. (p. 456, n. 1) 378-383; D. A. DU TOIT, *Neergedaal ter helle*. Uit de geskiedenis van 'n interpretasieprobleem (Kampen 1971) 100-103.

(2) RAYMOND E. BROWN, o.c. (p. 463, n. 3) 1048.

COMMENTARIUS BREVIOR

Un traité copte du XIVe siècle sur l'Eucharistie [1]

Cinq ans après la publication du document d'exceptionnelle importance qu'est le *Cérémonial liturgique* du patriarche Copte Gabriel V (1409-1427), *Gregorianum*, 47 (1966), p. 644-647, le P. Alphonse ʿAbdallah vient opportunément enrichir d'une nouvelle pièce la documentation, jusqu'ici plutôt pauvre, relative au rite alexandrin copte. Le nom dont l'auteur anonyme du traité en désigne l'objet: « al-qurbân al-muqaddas », « l'oblation sainte », est rendu dans la traduction du P. ʿAbdallah par « la ss. eucaristia ». Et à raison, nous semble-t-il. Non seulement les deux termes sont-ils généralement tenus pour équivalents, mais de plus, quoi que la considération du cérémonial de la messe soit loin d'être entièrement exclue, c'est bien l'eucharistie en tant que sacrement et rite de communion que l'ouvrage a pour objet. Nous croirions toutefois que le sens fondamental de « qurbân » n'est pas celui d'« oblation », mais de « chose offerte », et c'est dans ce sens, semble-t-il, que notre auteur emploie parfois le terme, en parlant du pain et du vin, soit avant leur transformation en corps et sang du Christ, soit après cette transformation. Dix « parties » ou « sections » envisagent tour à tour l'eucharistie sous ses différents aspects, dogmatique et ascétique, liturgique et canonique, en sorte que, malgré son peu d'ampleur, le traité peut se dire fondamentalement complet. Il n'est cependant pas l'œuvre d'un maître en théologie, habitué au travail de l'exposition didactique et de l'énonciation précise. Ses explications, surtout les dogmatiques, sont souvent obscures et ambiguës; le texte, au surplus, est plein de fautes

[1] ALFONSO ʿABDALLAH, O.F.M., *Un trattato inedito sulla SS. Eucaristia* (Ms. Vat. ar. 123, 1396 A.D.). *Testo originale e traduzione* (Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca) [Estratto da *Collectanea*, No 12, 1967], p. 345-464 + XXII-XXV, Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani, Cairo, 1967, pp. 127 + IV.

et de « trous », que signalent des *Sic* répétés, ou comblent, dans la traduction, des mots placés entre crochets.

Mais nous aurions mauvaise grâce à insister sur les défauts d'un ouvrage sans prétention, laissé modestement anonyme, convaincu et pieux, uniquement soucieux d'instruire et d'avertir, rigoureusement ordonné, diligent et documenté, et en outre, le P. ʿAbdallah nous l'assure, écrit en un arabe de qualité plus qu'ordinaire pour être celui d'un écrivain copte. Les caractéristiques, somme toute, d'un travail en soi méritoire, mais resté de premier jet.

Les dix « parties », « sections », ou chapitres du traité se divisent en ces trois séries. Les quatre premiers chapitres seuls sont de caractère doctrinal et dogmatique; les trois suivants définissent en détail les devoirs envers l'eucharistie, des évêques, dont c'est l'office de choisir de dignes candidats à la prêtrise; des presbytres, tant avant leur ordination qu'après elle; des communiants, soit avant soit après la communion. À ce dernier chapitre se rattache, comme sa documentation, le VIIIe, constitué d'une longue série d'extraits des ss. Pères. Il est de loin le plus long, et le serait encore davantage, s'il n'avait pas perdu son dernier feuillet, vingtième du manuscrit. L'extrait de l'homélie 82e de s. Jean Chrysostome, p. [45].389, correspond, dans l'édition de la PG, 58, au passage p. 744, l. 28-51. Quant au passage final, p. 744, l. 22-746, l. 26, il ne suffisait pas à remplir la première page du feuillet perdu. Celui-ci devait donc contenir d'autres extraits, encore plus ou moins nombreux.

Le IXe chapitre, second en longueur, avec ses méthodiques divisions et subdivisions et sa large information, a pour objet la composition du pain et du vin eucharistiques dans les différentes Eglises de l'Orient et même de l'Occident: réfutation des arguments allégués par les autres Églises de leurs usages contraires à ceux de l'Église Copte, justification de ces derniers. Tout cela pourtant est traité avec largeur d'esprit: aucun de ces divers usages ne met en question l'aptitude du pain et du vin à la consécration, ni la foi en l'eucharistie. Le dernier chapitre résout quatre questions, dont la première seule présente quelque intérêt: le Christ a-t-il, dans la dernière cène, mangé son propre corps et bu son sang? La réponse est pleinement affirmative et justifiée.

Nous ne détaillerons pas l'analyse du traité parce qu'une analyse détaillée ne serait possible qu'au prix d'un travail approfondi, forcément long, et par suite, ici, hors de place. Terminons donc en reconnaissant à la publication du P. ʿAbdallah tous les traits d'une bonne

édition critique. Introduction concise, disant ce qu'il importait de dire, et seulement cela; texte sagacement établi d'après un original de lecture malaisée et passablement fautif; traduction, suppléant discrètement aux insuffisances du texte, et l'éclaircissant opportunément; index analytique détaillé, avec renvois aux différentes sections du traité.

Pour mettre en pleine valeur le traité touchant l'eucharistie publié par le P. ʿAbdallah, il convient de l'intégrer dans le magistral article du P. Jugie, *Monophysite (Eglise Copte)*, DTC, t. X, p. 2251-, et surtout dans les sections III-VI de cette étude. Inversement, la connaissance du document nouveau aurait heureusement permis au P. Jugie de nuancer encore davantage ses tableaux. Si nous avions pu connaître le travail en temps opportun, nous aurions eu également soin, pour mieux situer les conceptions théologiques de notre auteur, de mettre à profit l'ample étude due à la singulière compétence du R.P.G. Giamberardini, *Orientamenti teologici della Chiesa Copta, Antonianum*, XLVII (1972), p. 213-294 (surtout p. 266-272).

Limitons-nous, nous-même, à noter, dans la mesure où nous avons réussi à comprendre, les questions auxquelles l'auteur s'est complu à donner son attention et une réponse plus personnelle. Quel est l'effet propre de la consécration sacramentelle? Consiste-t-il en une « réelle » conversion du pain et du vin au corps et au sang divins? Ou en une sorte d'impanation par laquelle le pain et le vin deviennent ce corps et ce sang? Est-ce par toute sa personne ou par sa seule nature divine que le Christ s'unit au pain et au vin, comme elle resta unie à son corps et à son sang entre sa mort et sa résurrection? Pourquoi Jésus a-t-il voulu que ce fût du vin, et non de l'eau, à être consacré en son sang? Pourquoi nous donne-t-il son corps et son sang séparément? Quelles sont les multiples abstentions et observances auxquelles doit s'assujettir le communiant, tant après qu'avant la communion?

Le manuscrit qui conserve ce traité, le Vatican arabe 123, a un aspect informe et son écriture est loin d'être celle d'un copiste et calligraphe de métier. Pour s'en convaincre, il suffit d'un coup d'œil aux huit photogravures que présente l'édition du P. ʿAbdallah. Au reste, un colophon avertit le lecteur bénévole que c'est de la main même du pauvre et misérable auteur que le manuscrit, très probablement demeuré unique, fut exécuté. Dans le titre du traité, il est déclaré en outre que, non seulement le manuscrit a été exécuté, mais l'ouvrage composé, « fait », pendant le mois de bašans, neuviè-

me de l'année 1112 des martyrs (26 avril – 25 mai 1396 de l'ère chrétienne) dans le monastère de S. Antoine, le célèbre monastère de ce nom, encore existant, et situé tout au nord de la région de l'Égypte dite Désert Arabique ou Oriental.

Il se pourrait bien, — c'était l'opinion de Georges Levi Della Vida, — que le manuscrit, incorporé dans la suite à la Bibliothèque Vaticane, fut apporté à Florence par Anbâ André, l'abbé du monastère susdit, qui, après avoir, comme mandataire du patriarche copte, Jean XI (1414-1441), pris part, en 1441 et 1442, aux conférences de l'union, reçut et accepta officiellement le décret relatif à l'Eglise Copte, ou, pour parler comme le fait constamment le document romain, « Jacobine ». Il est intéressant, à ce propos, de noter que l'auteur de notre traité (fol. 1 v°, 7-8) appelle lui-même son Eglise du nom de « Religion jacobitique ». Aujourd'hui, non sans paradoxe, pour distinguer la partie de l'Eglise copte restée dissidente de sa partie revenue à l'unité catholique, ce qu'au XIIIe siècle l'auteur n'avait pas à faire, nous avons coutume de caractériser la première du nom d'orthodoxe.

Tout ne se présente pas, dans le traité, comme l'expression des idées et conceptions propres de l'auteur. Les citations y sont nombreuses et amples. Elles proviennent, plus ou moins immédiatement et littéralement, des écrits mêmes d'un certain nombre de Pères et autres écrivains ecclésiastiques de langue grecque; et sans intermédiaire, naturellement, de quelques auteurs plus récents de langue arabe. Si nous comprenons bien, la « partie » VII serait presque entièrement empruntée à un opuscule de Ibn al-ʿAssâl Ibrâhîm, intitulé *Les civilités ecclésiastiques*.

Au sujet des emprunts de la première catégorie, faisons ces quelques observations, par manière de collaboration avec le P. ʿAbdallah, qui regrette que le manque des oeuvres originales (disponibles « in loco ») l'ait empêché de contrôler les textes cités.

A en juger par l'analyse que fait C. de Clercq, du c. 53 des Pandectes de Nicon, la « partie » VIII du traité qui nous occupe, n'emprunte rien, malgré son titre, aux dites Pandectes. Tout ce qu'elle contient, proviendrait, plus ou moins directement, des *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte (ob. c. 700). Il est vrai: l'analyse de C. de Clercq ne concerne que la recension grecque primitive des Pandectes; et il est fort possible que la recension arabe (XIIIe s.), ait compris de larges extraits de l'ouvrage d'Anastase. A notre tour d'exprimer le regret que, faute de documents, il ne nous soit pas pos-

sible de résoudre ce petit problème. Qui est le saint Marcien dont un ouvrage, non intitulé, a également fourni un extrait (fol. 15 v° - 16 r°)? A notre avis, il ne peut être autre que le moine et abbé Palestinien (410-23.XI.492) au sujet duquel nous renseigne Cyrille de Scythopolis (TU, 49, 2, p. 49, 8-13; 66, 23-67, 19; 111, 24-112, 17; 115, 12-15; 205, 24-26; 237, 14-21; 239, 1-2). Il serait l'auteur d'ouvrages dogmatiques et ascétiques, dont ne se sont conservés, en grec et en syriaque, que des titres et des fragments. Notamment dans le florilège dit *Florilegium Edessenum* (B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie,* 7e éd., 1966, 85, 8, p. 236). Si l'identification que nous proposons s'avérait, les débris de l'héritage laissé par Marcien s'enrichiraient d'une pièce. Il est malheureusement impossible de déterminer dans le texte du traité l'endroit où finit la citation, et où reprend l'exposé de notre auteur.

Le texte de la lettre de saint Isidore de Péluse (ob. c. 435 vel 449) au diacre Nilamôn (lib. III, ep. 364, PG, 78, p. 1017 AB), librement traduite par notre auteur, mais citée à peu près en entier, présente dans la traduction du P. ʿAbdallah, cette phrase: « I peccatori che hanno l'ardire di accostarsi ai misteri divini, secondo quello che ha scritto Zosimo » ... Elle suscite, à son tour, ces quelques observations. D'une part, pour rester fidèle au texte arabe, au lieu de « Zosimo », il aurait fallu écrire: « Zosima », équivalent de l'arabe « Ḏosimâs » (p. 37, 1.13) et du grec Ζωσιμᾶς, comme à «Zosimo», devraient correspondre « Ḏosimôs » ou «Ḏosimos», et Ζώσιμος. D'autre part, c'est bien cette dernière leçon que présente le texte grec original de la lettre et, de ce fait, le P. ʿAbdallah a raison d'écrire: « Zosimo ». Mais il y a plus et mieux. Notre auteur a commis la grosse méprise, que reproduit l'extrait, de prendre le Zôsimos de la lettre d'Isidore pour l'auteur d'un salutaire propos, alors qu'il était un presbytre de l'Eglise de Péluse, dont Isidore n'avait que du mal à dire, et que Nilamôn lui avait dénoncé comme un profanateur des saints mystères. Au lieu de lire: « selon ce que tu m'as écrit de Zôsimos », l'auteur a lu: « selon ce qu'écrit Zôsimâs ».

Nous serions fort embarrassé de dire qui était Euthyme l'Illuminateur, « al-munîr », dont il est rapporté qu'il avait reçu la grâce « de voir les actions de l'âme à travers les apparences du corps ». En fait, cet Euthyme est le célèbre et saint moine, surnommé le Grand, qui mourut en 473 higoumène de la Grande Laure, et c'est de sa Vie, écrite par Cyrille de Scythopolis, qu'est tiré le passage reproduit dans le traité, p. [42], l. 9 – [43], l. 5. Mais, dans cette Vie, au lieu

d'être dit « l'Illuminateur », Euthyme est appelé l'« Illuminé », ὁ μέγας καὶ πεφωτισμένος Εὐθύμιος, en hommage, évidemment, au charisme dont il jouissait, de la pénétration des consciences. Rien ne prouve toutefois que la méprise soit due à notre auteur. Probablement, se servit-il d'une version arabe de la Vie, — il en existait certainement une, publiée dans *Al-Mašriq*, XII (1909) —, dans laquelle se rencontrait déjà le contresens.

Dans la première ligne de la petite histoire concernant la femme qui, en punition pour s'être abstenue pendant cinq semaines de la communion, avait pu être métamorphosée magiquement en un cheval, mais avait été « guérie » par saint Macaire l'Egyptien, le P. ʿAbdallah note qu'entre les mots « maṣḥaf » et « ʿan-Maqâriôs », se voient encore quelques lettres, dont quatre suffisamment lisibles: « lw sw », mais ces lettres, ajoute-t-il, « in questa forma non hanno senso ». Nous ne sommes pas de son avis. Le récit dont il s'agit, étant certainement tiré du c. XVII de l'*Histoire Lausiaque* (éd. BUTLER, t. II, p. 44-46; LUCOT, p. 111-113), il est tout naturel de reconnaître dans les quatre lettres susdites, les quatre premières lettres du nom « Lawsôs », Λαῦσος, qui était celui du haut personnage auquel Palladios dédiait son *Histoire*. Nous lisons donc ainsi la ligne en question: « Et il a été écrit dans le livre à Lausos au sujet de Macaire le Grand, et au sujet de la femme » ... Mais ici, il nous faut encore chicaner aimablement le P. ʿAbdallah. Il poursuit: « (di quella donna) che divenne cavallo per strigoneria ». A notre avis, au lieu de « cavallo », il fallait écrire, plus correctement, « cavalla ». Le mot arabe « faras », il est vrai, est de l'un ou de l'autre genre, et se traduira tantôt par « cavallo », tantôt par « cavalla »; ou, comme nom masculin, s'entendra du cheval « communément », c'est-à-dire sans distinction de sexes. Mais il n'en est pas de même du mot φοράς de l'original grec, qui est exclusivement de genre féminin, et ne désigne que la jument, la « cavalla ». Minutie, mais détail qu'un travail d'érudition et de précision ne peut pas dédaigner, et qui, ici, est au surplus exigé par son contexte. N'aggravons pas l'infortune de la pauvre femme.

Les quelques défauts que nous reconnaissions plus haut dans la rédaction du traité, n'empêchent aucunement qu'il soit un document de réelle importance et intérêt, un témoignage éloquent de la conception que se faisait l'Eglise Copte, de la nature et de la digne pratique du sacrement de l'eucharistie; le produit, dirions-nous, d'un terroir spirituel, ethnique et religieux.

Jean Michel HANSSENS S. I.

RECENSIONES

Patristica et Theologica

Prot. Nikolaj AFANAS'EV, *Церковь Духа Святого*, YMCA-PRESS, Paris 1971, IX + 332 Seiten.

Dieses Buch, "Die Kirche des Heiligen Geistes", das Lebenswerk von Erzpriester Nikolaj Afana'ev, ist von A. K. Firillas nach dem Tode des Verfassers herausgegeben worden. Vater Afanas'ev starb Sonntag den 4. Dezember 1966.

Beigegeben sind die von A. benutzte Bibliographie, ein Verzeichnis der Schriftzitate, der altchristlichen Literatur, ein Sachverzeichnis, ein Verzeichnis von Artikeln, die nach dem Tode A.s erschienen sind, ein Verzeichnis von geplanten Übersetzungen und der Veröffentlichung unedierter Schriften (z. B. über den Ursprung der Konzilien, über die christliche Ehe), eine Angabe der Themen, über die A. seine Vorlesungen gehalten hat, ein Hinweis auf die Listen der von A. veröffentlichten Bücher und Schriften (z. B. in *Irénikon* 1967, Nr. 2, S. 297-300), und schließlich die Aufzählung von 5 Aufsätzen, die dem Gedächtnis des Verstorbenen gewidmet sind. Schade, daß bei dieser Aufzählung unser in Freundschaft dem Verewigten verfaßter Beitrag fehlt: *Ekklesiologischer Dialog mit Erzpriester Nikolaj Afanas'ev* † (*Or. Chr. Per.* 33 (1967), S. 380-403).

Zu Dank sind wir der Witwe von Vater Afanas'ev, Marianna Afanas'eva, verpflichtet für ihre wertvolle Einführung: "Wie das Buch 'Die Kirche des Heiligen Geistes' allmählich entstanden ist" (S. I-IX). Dieser Überblick enthält aufschlußreiche biographische Angaben, zeigt vorübergehende Einflüsse auf A. (von Seiten eines Nietzsche, Rozanov, Merežkovskij, Solov'ev und A. Blok, Kant und dann der Theosophie, wie die ausschlaggebende Begegnung mit Vater Sergij Bulgakov — bereits in den Jahren, da er in Belgrad die theologische Fakultät besuchte und dann Unterricht erteilte. Schon vor seiner Übersiedelung nach Paris im Jahre 1930 war er seinen Lehrern Bulgakov und A. P. Dobroklonskij und seinen späteren Kollegen am Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius, V. V. Zen'kovskij und Archimandrit Kiprian (Kern) eng verbunden. 1930 hielt A. am Institut seine ersten Vorlesungen über Kirchenrecht und dozierte Griechisch. Unter dem Einfluß Bulgakovs, seines geist-

lichen Vaters und älteren Kollegen, wandte sich A. immer mehr dogmatischen Fragen zu. Er erkannte die zentrale Bedeutung von Kirche und Eucharistie und gelangte so zur Idee der "eucharistischen Ekklesiologie", zur Zentralidee seines Schaffens, die nicht nur in der russischen und nicht-russischen Orthodoxie Beachtung und auch Kritik gefunden hat, sondern auch in der katholischen Kirche (u. a. auf dem Vaticanum II). Zum Priester wurde A. am 26.12.1939/ 8.1.1940 geweiht. Es folgte eine Periode der Seelsorgstätigkeit in Südfrankreich und Nordafrika. Erst 1947 kehrte Vater A. wieder ans Institut nach Paris zurück, wo er seine nun, 1971, im Druck vorliegende Doktordissertation im Jahre 1950 verteidigte.

Von besonderem Interesse sind einige Andeutungen in der Einführung: A. hielt im Seminar von Vater Sergij (Bulgakov) einen Vortrag des Titels: "Zwei Ideen von der allgemeinen Kirche", "der, seltsamerweise, von Seiten des geliebten älteren Kollegen eine gewisse Kritik erfährt" (S. IV). M. Afanas'eva meint: "Lag der Grund zu diesem Mißverständnis nicht darin, daß N.N. [= Nikolaj Nikolaevič Afanas'ev] kein Sophiologe war, obschon er die Lehre von Vater Sergij sehr hochschätzte als 'großangelegten Versuch einer Erklärung des Bösen unter Voraussetzung [russisch: "на путях", d. h. "auf den Wegen"] des Monismus'? Die Verurteilung der Sophiologie von Seiten Moskaus empfand er als sein persönliches Drama und als kirchliche Tragödie" (IV). In der Tat fehlt in der "eucharistischen Ekklesiologie" von Vater Afanas'ev, die sich auf historische, patristische und theologische Argumente stützt, jede Spur der Sophialehre.

Interessant sind auch die Bemerkungen zum Übergang A.s von einer Auffassung der kirchlichen Sobornost' im Sinne Bulgakovs (und wir fügen hinzu: auch im Sinne Chomjakovs, der in A.s Bibliographie nicht genannt wird) zu einem neuen Ausdruck der Sobornost'-Idee als Lehre von der Rezeption [der Konzilsbeschlüsse], so daß nunmehr die Idee vom "königlichen Priestertum" und der Ideenzyklus der "eucharistischen Ekklesiologie" vorherrschen.

Die Einführung informiert nicht zuletzt darüber, was von der nun im Druck vorliegenden Doktordissertation, zum Teil oder in anderer Version, bereits erschienen ist und was nicht. Das nun vorliegende Buch bringt die Dissertation in zweiter, ergänzter Version. Ein Exkurs über "Die eine Eucharistische Versammlung der alten Kirche" soll später veröffentlicht werden. Der zweite Hauptteil ist unvollendet geblieben. Das Vorwort zur zweiten Version (S. 1-8) enthält in Umarbeitung die bei der Verteidigung gehaltene Rede (IX).

Die Dissertation umfaßt 8 Kapitel mit folgenden Titeln: I. Das königliche Priestertum. II. Die Aufstellung der Laien. III. Der Dienst der Laien (als Volk Gottes, als priesterliche Handlung in der Kirche, auf dem Gebiet des priesterlichen Tuns, der kirchlichen Leitung, des Lehrens). IV. Dienstleistung (nach Art verschieden: Apostel, Evangelist, Prophet, Lehrer). V. "Vorsteher im Herrn" (der Vorsteher, Bischöfe-Priester der neutestamentlichen Schriften, Ursprung und Sinn beider Ausdrücke;

Wohltätigkeit). VI. "Der Darbringer der Danksagung" (in diesem Kapitel wird das Entstehen des bischöflich-priesterlichen Dienstes, das der sieben Diakone zu Jerusalem und das Zeugnis der alten Kirche über diese Dienste behandelt, ebenso das Thema: Einsetzung und Absetzung des ältesten Priesters). VII. Bischof (der Bischof als Nachfolger des ältesten Priesters, der hohepriesterliche Dienst des Bischofs, Änderungen im kirchlichen Leben, die hervorgerufen wurden durch Verwandlung des ältesten Priesters in einen Bischof, die apostolische Sukzession). VIII. Die Macht der Liebe.

Wie aus diesen Titeln und Untertiteln ersichtlich ist, entwickelt A. in seiner Dissertation seine Ideen über den Ursprung der Dienste in der alten Kirche, was aber (insbesondere der behauptete Übergang des ältesten Priesters zum Bischof) unseres Erachtens weithin hypothetisch und problematisch bleibt (vgl. S. 208 ff.). Wir haben uns in zahlreichen Artikeln mit den Zentralideen A.s auseinandergesetzt: u. a. mit der "eucharistischen Ekklesiologie" in *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), S. 257-300, mit seiner Lehre vom Dienst der Laien in der Kirche in *Ostkirchliche Studien* 5 (1956), S. 243-284, mit seiner Idee vom Primat in der Kirche in *Or. Chr. Per.* 31 (1965), S. 21-52 und 277-294.

Grundlegend sind zwei Behauptungen Afanas'evs: 1. "Entweder universale oder eucharistische Ekklesiologie". Unsere Stellungnahme lautet: "beides", "sowohl als auch". 2. "In der Kirche gibt es kein Recht" (siehe u. a. in der Einleitung, S. II, im Vorwort S. 6, im Text S. 292). Vielleicht würde uns Vater Afanas'ev doch beipflichten, wenn wir ihm zugeben, daß man zwar göttliches oder kirchliches Recht nicht einfachhin mit weltlichem oder profanem Recht verwechseln darf, daß aber andererseits das göttliche oder kirchliche Recht wahres Recht ist, das eben auf Willen und Einsetzung Gottes durch Jesus Christus zurückgeht. Konnte Unser Herr klarer den inneren Zusammenhang von Gesetz und Liebe ausdrücken als dadurch, daß er auf die Frage, "welches das größte Gebot im Gesetze" sei, die Antwort durch Hinweis auf das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gab (Mt. 22, 35-40) und dadurch bekräftigte, was bereits im Alten Testamente galt (Lk. 10, 25 ff. Dt. 6,5; Lev. 19,18)? Hat er nicht außerdem am Vorabend seines Leidens gesagt: "Wenn ihr mich liebt, so haltet meine Gebote" (Joh. 14,15); "Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt" (Joh. 14,21)? Es besteht also keine Unvereinbarkeit von Gnade, Kirche, Liebe einerseits, Recht, Geboten, Gesetz andererseits.

Meinen eingangs erwähnten Nachruf auf Vater Afanas'ev beschließe ich (a.a.O., S. 403) mit dem Hinweis auf jenen Spruch des hl. Irenäus von Lyon ("Wo die Kirche, da ist der Hl. Geist."), der als Motto auf dem Titelblatt des vorliegenden Werkes steht.

B. SCHULTZE S. J.

HÉSYCHIUS de Jérusalem, BASILE de Séleucie, JEAN de Béryte, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE de Constantinople, *Homélies pascales*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel AUBINEAU (= *Sources chrétiennes*, n. 187). Paris 1972, 543 p.

Des sept homélies publiées ici deux appartiennent à Hésychius et deux à Léonce. Toutes sont brèves; leurs textes avec traductions occupent ensemble 62 pages. Ajoutez à cela 72 pages consacrées aux différents index, et l'on se rendra compte avec quelle ampleur le P. Aubineau a conçu l'introduction et le commentaire de chacune de ces homélies. Les auteurs de celles-ci n'étant pas des plus connus, il était utile de les situer ou de les faire connaître mieux, comme Jean de Béryte et Léonce de Constantinople, tous du 5e ou 6e siècle mais de pays différents. La présentation des manuscrits employés est minutieuse, la traduction coulante sans être trop libre, le commentaire surabondant. Chacune des homélies est bien située et son sujet défini avec exactitude. On peut remarquer que les orateurs ne cherchent pas avant tout à scruter le mystère de la résurrection du Christ, mais s'adressent parmi leurs auditeurs directement aux nouveaux baptisés qui donc, à cette époque, dans ces différentes églises, étaient encore des adultes. En somme, notes très riches au point de vue doctrinal, linguistique, littéraire et bibliographique. Au sujet de la formule de doxologie trinitaire en μετὰ ... σύν ... (p. 337, note 43) on aurait pu ajouter une référence au livre de J. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. A côté de la connaissance encyclopédique très large de l'éditeur et de son esprit critique aiguisé, relevons ce trait particulier: il se dit, en effet, appartenir au groupe des chasseurs, avides de découvrir des témoins nouveaux de textes rares ou inédits; on passe, dit-il, de longues heures à cette chasse! Ajoutons qu'il en partage le profit avec tous ses lecteurs.

A. RAES, S. J.

Corrado M. BERTI, O. S. M., *Preghiera eucaristica penitenziale nella luce biblica e patristica*, Con prefazione di S. E. Mons. Fiorenzo ANGELINI, (= *Scripta Pont. Facultatis Theologicae « Marianum »* 28), Edizioni « Marianum », Roma 1971, pag. 63.

Sulla persona e l'attività, specialmente liturgica, dell'Autore il quale è anche, da molti anni, confessore dei malati negli Ospedali di Roma, riferisce, nella sua prefazione, il Vescovo Delegato del Card. Vicario per gli Ospedali e le case di Cura di Roma.

Il Padre Berti ha elaborato 10 progetti di Preghiera eucaristica di cui 9 già sono stati pubblicati su diverse riviste. Il decimo (nell'elenco a pag. 7 num. 6) è quello di cui ci occupiamo qui. Nell'Introduzione

l'Autore racconta come questa Preghiera eucaristica è nata: non è stata scritta a tavolino, ma redatta a letto, durante una grave malattia, nell'Ospedale di S. Camillo, frutto di studio, sí, ma anche dell'apostolato. « È stata composta di getto in latino » (pag. 9). Se ne trova il testo, accompagnato con una traduzione italiana, nelle pagine 38-63. Pure nell'introduzione, il lettore viene informato sulle fonti del presente progetto di « Canon paenitentialis » (10 segg.): il Magistero ecclesiale e la Bibbia, testi liturgici, i Santi Padri, sia dell'Oriente che dell'Occidente, specialmente S. Agostino (pag. 24-30), i Santi Dottori della Chiesa. I rinvii alle fonti si trovano a piè delle pagine del testo. La dottrina patristica sul peccato (originale, lieve, grave), sulle mancanze contro i fratelli, e le varie specie di penitenza, è sintetizzata nelle pagine 12 sino a 21. Seguono delle conclusioni pratiche che ne derivano (pag. 21-24), delle informazioni sulla struttura e la dottrina del presente abbozzo (pag. 30-32), e prospettive per il futuro (pag. 32-35).

In generale, la dottrina esposta dall'Autore è molto soda, i consigli pratici che riguardano eventuali progetti di riforma in materia penitenziale sono dogmaticamente e tradizionalmente ben fondati e moderati. Dove si tratta di intuizioni personali cui mancano ancora le basi rivelate esplicite, B. stesso mette in guardia (pag. 31, nota 12 e la nota a piè delle pagine 40-41). L'Autore propone il suo abbozzo solamente con l'intenzione di fornire qualche ispirazione alle autorità competenti nel caso che volessero approvare un Canone eucaristico per il tempo quaresimale, le vigilie, per la Messa « pro remissione peccatorum » o per circostanze analoghe (pag. 7; 35). Il presente Canone è ricco di idee suggestive e varrebbe la pena farne l'oggetto di meditazione. L'una o l'altra piccola osservazione: Perché, nelle pagine 49 e 59, non si fa menzione, tra i penitenti, della Maddalena? Forse nelle pagine 39-41 i trasformisti cattolici non sarebbero contenti di alcune formulazioni.

B. Schultze S. J.

Henri Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique de France, MCMLXXI, Steenbrugis, in Abbatia Sancti Petri (= *Instrumenta Patristica* VIII, Martinus Nijhoff, Hagae Comitis), 685 S.

P. Henri Crouzel S. J. legt uns die erste kritische Gesamtbibliographie vor, die einen der größten oder sogar den größten Exegeten des christlichen Altertums zum Gegenstand hat: Origenes, dessen Bedeutung für die Theologie, die Exegese und Spiritualität der Patristik und Theologie in Ost und West kaum überschätzt werden kann.

Crouzel beabsichtigt mit seiner Veröffentlichung das Studium des großen Alexandriners zu erleichtern und den Weg bis zu den

Quellen bei Origenes selbst freizulegen, über Origenisten und Antiorigenisten hinaus.

In seiner Einleitung erklärt C. genau, welche Grenzen er sich gesteckt und was er berücksichtigt hat und was nicht (berücksichtigt wurden z. B. auch die Origenes fälschlich beigelegten Schriften, solange der wahre Verfasser noch nicht festgestellt worden ist) (S. 9-10). Nicht nur gedruckte Bücher und Artikel sind verarbeitet worden, sondern auch zahlreiche ungedruckte Doktordissertationen. Im allgemeinen hat C. persönlich die in folgenden Sprachen verfaßten Schriften kontrolliert: Deutsch, Englisch, Spanisch, Französisch, Alt- und Neugriechisch, Italienisch, Lateinisch, Holländisch und Portugiesisch; für das Russische hatte er drei Mitarbeiter.

Vorausgeschickt wird ein Verzeichnis der Abkürzungen und Sigel (für die benutzten Zeitschriften und Sammlungen). Es folgt eine (nicht erschöpfende) Aufzählung jener Autoren des Altertums und Mittelalters, die sich mit Origenes befaßt haben (S. 43-76). Der Hauptteil des Werkes besteht aus der Bibliographie von 1468 bis 1969 (S. 77-576). Zu jedem Jahr werden die Autoren alphabetisch aufgezählt; die anonymen Schriften stehen am Ende. In seinem Anhang gibt C. Auskunft über die Werke des Origenes in ihren verschiedenen Ausgaben (577-584). Schon in der Einleitung hat C. darauf hingewiesen, daß die Berliner Ausgabe die von Migne nicht gänzlich überholt hat (S. 7). Die Namen der Autoren, die sich mit Origenes befaßt haben, stehen auf S. 585-607, ein Verzeichnis der Anonymen steht auf S. 608. Den Abschluß bildet ein (ebenfalls alphabetisch geordnetes) Sach-Verzeichnis (609-614; 614-684).

Crouzel hat sich nicht abschrecken lassen durch die gewaltigen Schwierigkeiten des Suchens in den verschiedensten Bibliotheken Europas (S. 12), der Mühe einer Klein- und Präzisionsarbeit, der gewaltigen Anstrengung, alles Material zu erreichen. Er hat dem Origenes-Forscher ein Werkzeug gereicht, das klar ist, einfach in seiner Anordnung und handlich.

Nicht zu jeder aufgeführten Schrift gibt C. ein Urteil ab, sondern er tut dies mit einer gewissen Freiheit (S. 10). Obschon diesen Urteilen eine gewisse subjektive Note eigen ist, hat C., als einer der ersten Origenes-Fachmänner unserer Tage, das Recht dazu. Er gehört nämlich, neben Harnack, E. Klostermann, Bardy und Daniélou zu jenen Autoren, die die meisten Titel von Veröffentlichungen über Origenes aufzuweisen haben.

Zum umfassenden Werk von E. von Ivánka, *Plato christianus* (S. 539), bringt C. eine einzige Rezension. Wir weisen auf zwei weitere hin: die von Chr. N. Boukes, in der neuen orthodoxen patristischen Zeitschrift *Κληρονομία* 1 (1969), S. 155-164; und die des Rezensenten in *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966), S. 279-284.

C. hat in seiner Einleitung, durch ein Zitat aus H. U. von Balthasar, hingewiesen auf den in der Kirche und Theologie — oft anonym — alles durchdringenden Einfluß des Origenes.

Hier entsteht die Frage, wieweit sich dieser Einfluß im Verlauf der Jahrhunderte in der orthodoxen, griechisch-byzantinisch-slavischen Theologie bemerkbar macht. Es würde sich lohnen, dies Thema genauer zu untersuchen. Nach gewissen Stichproben jedoch könnte ein Ergebnis recht negativ ausfallen. So findet sich beispielsweise der Name des Origenes in den Namensverzeichnissen des 5-bändigen Standardwerkes von M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, Paris 1926-1935, usw. äußerst selten und mehrmals in belanglosem Zusammenhang. Beachtlich sind dabei zwei Lehrpunkte. Beidemal wird die katholische Lehre wegen ihrer angeblichen Ähnlichkeit mit der des Origenes abgelehnt: 1. Man verwechselt die origenistische Lehre von der Apokatastasis mit der katholischen vom Fegfeuer oder vom jenseitigen Reinigungsort. (Siehe darüber Jugie, a.a.O., Band IV, Paris 1931, S. 40-41, Anm. 3; oder unsere Untersuchung *Maksim Grek als Theologe*, Rom 1963, S. 119, 302, 303, 309, 347, 353). 2. Man vermutet eine Identität zwischen der Frage des Origenes und seiner Antwort, ob Joh. 1,3 ("Durch dieses (das Wort) ist alles geworden, und ohne es ward nichts von allem, was geworden ist"), auch auf den Hl. Geist Anwendung finde, und der katholischen Glaubenslehre vom Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn oder aus dem Vater durch den Sohn (darüber M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rom 1936, S. 99-101. Origenes, *Johanneskommentar*, PG 14, 128-129).

Während der russische Philosoph Nikolaj Berdjaev unter den geistigen Ahnen seiner Philosophie auch Origenes aufzählt (am Ende der Einleitung von "*Filosofija svobodnago ducha* [fr. *Esprit et liberté*]), macht Erzpriester G. Florovskij den Symbolismus oder Allegorismus des Philon und Origenes verantwortlich für den vermeintlichen oder wirklichen Irrealismus oder "Illusionismus" Solovievs (*Puti russkago bogoslovija*, Paris 1937, S. 318). Beim großen byzantinischen Theologen Gregorios Palamas finden sich Hinweise auf Origenes außerordentlich selten, und dann gewöhnlich mit Reserve.

Es war menschlicherweise unvermeidlich, daß gelegentlich auch Versehen oder Druckfehler unterlaufen sind. Das eine oder andere Beispiel: Der auf S. 451 und 592, Kol. 2 genannte Autor heißt Garofalo; der griechische Theologe auf S. 491 unten heißt nicht Χρηστός, sondern Χρηστοῦ, daher muß es auf S. 589, Kol. 1 heißen "Chrestou" oder unter Berücksichtigung des Itazismus, "Christou". Auf S. 277 unten lies (im deutschen Titel) *Erklärung der Samuel- und Königsbücher*; auf S. 307 Mitte lies im Titel der Veröffentlichung von E. Klostermann: "in dankbarer Verehrung".

Man hat in Zweifel gezogen, ob eine Origenes-Bibliographie nützlich sein könnte (Einleitung, S. 7, zu Anfang). Dieser Zweifel besteht unseres Erachtens nicht zu Recht. Die Benutzer der nun vorliegenden Bibliographie werden dem Verfasser für seine Arbeit und Mühe dankbar sein.

B. SCHULTZE S. J.

Gregorios PALAMAS, *Συγγράμματα*, Τόμος Γ', *'Αντιρρητικοὶ πρὸς 'Ακίνδυνον*. Προλογίζει Π. Χρηστοῦ, ἐκδίδουν Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης, Thessaloniki 1970, 533 Seiten.

Von den geplanten 6 Bänden der Gesamtausgabe der Werke des bedeutenden byzantinischen Theologen Gregorios Palamas lie-

gen nun 3 Bände vor. Der dritte Band bringt die bisher unedierten 7 Abhandlungen des Palamas gegen Akindynos, einen seiner hauptsächlichen Gegner. (Vgl. die Besprechungen von Band I [1962] in *Or. Chr. Per.* 31 (1965), S. 414-419, und von Band II [1966] ebenda 35 (1969), S. 265-268).

Mitarbeiter an diesem Bande sind L. Kontogiannes und V. Phanourgakes, Assistent des Herausgebers P. K. Chrestou. Die beiden Mitarbeiter haben zusammen den Text kritisch herausgegeben. Eine Einführung dazu stammt von Phanourgakes, der zunächst über die benutzten Handschriften berichtet (35-37). In der Hauptsache werden 4 Handschriften zugrunde gelegt: 3 aus dem 15., eine aus dem 16. Jahrhundert; nur vom ersten Traktat liegt außerdem eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert vor. Die Editionsarbeit wurde dadurch erleichtert, daß es keine erheblichen Varianten gab.

Es werden 7 Abhandlungen des Palamas gegen Akindynos veröffentlicht, während M. Jugie vor Jahren meinte, Palamas habe 10 solcher Traktate verfaßt (*Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* etc., Band I, Paris 1926, S. 437; *DTC* XI, 2 (1932), Kol. 1744) und bei Migne (PG 150, 807-828) würden nur die Titel der ersten 7 aufgeführt.

Besonders nützlich sind wieder die beigegebenen Tafeln der Schrift- und Väterstellen, liturgischer Texte, wichtiger Stichworte, der alten und neuen Autoren.

Über Akindynos (vgl. Palamaswerke, Band II, S. 26f.; V. Laurent, *Gregorios Akindynos, Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Band 4, Freiburg i. B. 1960, Kol. 1205; Jugie, *Theol. Dogm. Christ. Or.*, Band II, Paris 1933, S. 154ff.) und seine Parteigänger, Barlaam und die Prinzessin Eirene Eulogia Choumnaina, über das Entstehen der Streitschriften des Gregorios Palamas gegen Akindynos, über den Hauptinhalt der einzelnen Schriften berichtet Chrestou in einer ausgezeichneten Einführung (9-34), die sich um Objektivität bemüht, obschon alles von Gregorios Palamas her gesehen wird.

Der Einführung zufolge ist die umfangreiche Streitschrift des Palamas von Herbst 1342 bis zum Jahre 1344 erarbeitet worden (23-24). Der Umstand, daß Palamas zwar sehr oft auf die Schriften des Akindynos Bezug nimmt, nicht selten in unbestimmter und verallgemeinernder Weise, daß aber von ihm kaum etwas wörtlich oder selbst dem Sinne nach angeführt wird (vgl. 37 mit 18f.), hat die Herausgeber veranlaßt, auf Verweise auf die Schriften des Akindynos zu verzichten (37). Chrestou macht aufgrund dieser Tatsache die einleuchtende Hypothese, daß Palamas nur einen von seinen Freunden hergestellten Auszug der Schriften des Akindynos zur Hand hatte, da er sich in Gefangenschaft befand.

Chrestou stellt dann kurz zusammen, wie sich die Lehre des Akindynos von Palamas her gesehen ausnimmt (12ff.) und erklärt psychologisch, warum Palamas so heftig gegen Akindynos polemisiert: weil die Gegnerschaft des Akindynos ihm soviele Unannehmlichkeiten bereitete, weil er sich im Gefängnis befand und weil er seinen

vormaligen Schüler als Verräter ansah (16-17). Auf die Frage, wie und warum Akindynos zum Gegner des Palamas geworden ist, wird nicht eingegangen. Beachtlich ist der Umstand, daß Palamas von sich oft in der dritten Person schreibt. Chrestou meint, dies finde leicht eine Erklärung für die Zeit, da Palamas Gefahren drohen sah und sich deshalb verborgen halten mußte, später aber habe er dadurch andeuten wollen, daß er nicht in eigener Person schreibe, sondern die Kirche durch ihn (20-21). Chrestou hält den ersten Traktat für die beste Synthese der Anschauungen des Palamas und bemerkt mit Recht, daß es bei der Weitschweifigkeit der Traktate, die zu häufigen Wiederholungen Anlaß gibt, schwer fällt, das sicher vorhandene Neue in der Theologie des Führers der Palamiten herauszufinden. Gregorios Palamas selbst, von seinen Gegnern als Neuerer betrachtet, wollte kein Neuerer sein. Doch läßt sich nicht leugnen, daß er zumindest durch originelle Frage- und Problemstellungen in der Theologie des Ostens wie Westens außerordentlich anregend gewirkt hat.

Ursprünglich hatte Palamas gar nicht die Absicht, Theologie zu treiben; aber er tat es dann doch, um die Angriffe der "Gegner der Theophanien" abzuwehren (vgl. 17 und 206). Chrestou bedauert, daß Palamas dabei häufig zu polemisch wird, und stellt fest, daß Gregorios Palamas dort, wo er von der Polemik absieht, zu viel besseren Ergebnissen gelangt (19).

Zum Ertrag von Band 3 gehört insbesondere eine vertiefte Erkenntnis der Stellung des Palamas zu den heiligen Vätern und ein weiterer Einblick in seine Methode, die Väter zu zitieren. Die überwiegende Zahl der Väterzitate ist den Schriften des Athanasios entnommen, der drei großen Kappadokier, des Johannes Chrysostomos, des Kyrill von Alexandrien, des Bekenners Maximos (dieser steht an Zahl in diesem Band an erster Stelle) und des Johannes von Damaskus. Daneben aber beruft sich Palamas mit Nachdruck auch auf Stellen eines Pseudo-Justinos, eines Ps.-Athanasios und eines Ps.-Basileios. Zahlreich bleiben auch in diesem Bande noch die Verweise auf den Pseudo-Areopagiten. Zwar kann Chrestou feststellen, daß der Areopagite, ebenso wie Makarios, im Kampf gegen Akindynos seltener als früher ins Feld geführt wird – Palamas hatte inzwischen gemerkt, welche Probleme diese beiden Autoren aufrühren. Deshalb vergleicht Chrestou die Stellung des Areopagiten in den Traktaten gegen Akindynos mit der Nachhut (21). Gleichwohl wird der Pseudo-Areopagite immer noch häufiger angeführt als Athanasios und Kyrillos von Alexandrien (siehe das Verzeichnis der Väterstellen, S. 512ff.).

Nachgewirkt hat in der östlichen Theologie die polemische Stellungnahme des Palamas gegenüber den großen Philosophen des Altertums, Platon und Plotin mit den Neuplatonikern (21-22; 33ff.) (vgl. unsere Studie *Maksim Grek als Theologe*, Rom 1963). Chrestou bemerkt, daß Palamas über Aristoteles gänzlich schweigt (22). Origenes kommt in den 7 Traktaten — soweit wir die Zitate den Registern

entnehmen — nur ein einziges Mal vor (442, 8ff.), in Band I der Gesamtausgabe zweimal, in Band II fehlt er.

Ein tieferes Studium, erleichtert durch diese Ausgabe, verdienten unseres Erachtens in den vorliegenden Traktaten die Ausführungen des Palamas über die Teilhabe des Menschen an Gott (siehe die Angaben auf S. 27ff.; 32 u. a.), über das "unerschaffene Licht", das nach Palamas mit leiblichen Augen geschaut werden könne (30), über das Verhältnis des Taborlichtes zur Menschennatur Christi (14-15; 30-32) (vgl. hierüber Jugie, *Theol. Dogm. Christ. Or.*, Band II, S. 664-665). Es wäre nützlich gewesen, viel mehr Wichtiges, u. a. die von Chrestou als bezeichnend hervorgehobenen Stellen in das Sachverzeichnis (S. 518ff.) aufzunehmen, ebenso, was Akindynos betrifft, in bedeutsamen Fragepunkten auf die Ausführungen der Herausgeber oder des Gregorios Palamas in Band I und II zu verweisen.

Noch eine Frage: War Akindynos wirklich Nominalist? Chrestou (13; 32) meint es, wie auch Meyendorff. Oder beruht dieses Urteil nicht auf einem Mißverstehen seiner Metaphysik und Terminologie?

Zur Ermöglichung einer volleren und gerechteren Beurteilung der palamitischen Kontroverse trägt die große, wissenschaftlich genaue, auch in diesem Band geleistete Arbeit bedeutend bei. Doch entsteht der Eindruck, daß Gregorios Palamas leider weithin an Akindynos vorbeiredet. Aber tut nicht Akindynos seinerseits das gleiche? Selbstverständlich müßte zur Beantwortung dieser Frage und Vervollständigung des Bildes auch das unedierte Schrifttum des Akindynos in kritischer Ausgabe vorliegen.

Dazu hat M. Candal bereits einige wichtige Vorarbeiten geleistet, die in den restlichen Bänden der Gesamtausgabe noch mehr Berücksichtigung finden könnten. Wir meinen die Veröffentlichung zweier inedierter griechischer Texte, die das Verhältnis von Gregorios Palamas und Gregorios Akindynos klären: *La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acindino*, *Or. Chr. Per.* 25 (1959), S. 215-264, und *Escrito de Pálamas desconocido (Su "Confesión de fe" refutada por Acindino)*, *Or. Chr. Per.* 29 (1963), S. 357-440. Nur auf das "Glaubensbekenntnis" des Palamas wird in Band II der Gesamtausgabe Bezug genommen (S. 16, Anm. 27; S. 26, Anm. 60; und S. 299).

B. SCHULTZE S. J.

John MEYENDORFF, *Marriage: An Orthodox Perspective*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1970, 104 S.

Im vorliegenden Büchlein bietet der bekannte russisch-orthodoxe Theologe, Erzpriester J. Meyendorff, eine synthetische Darstellung der Lehre von der Ehe in orthodoxer Sicht im Rahmen der angrenzenden Probleme. Da auch eine russische und französische Ausgabe existiert, wäre es von Nutzen, sie mit der englischen zu vergleichen, um die Auffassung des Verfassers vollkommener kennenzulernen.

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Ehe als Sakrament. Das Thema selbst wird in 13 Kapiteln entfaltet: Judentum und Neues Testament; Urkirche und römisches Recht; Ehe als Sakrament oder "Geheimnis"; der (in den östlichen Liturgien übliche) Krönungsritus; aufeinander folgende Ehen; Voraussetzungen der Ehe; "Misch"-Ehen; Ehescheidung; Familie und Familienplanung; verheirateter Klerus; Ehe, Zölibat und Mönchsleben. In einem Anhang folgen Stellen über die Ehe aus dem Neuen Testament, der kirchlichen Überlieferung (besonders aus Chrysostomus, Klemens von Alexandrien und dem russischen Priester Alexander Elčaninov), aus dem östlichen Kirchenrecht (vor allem aus den Kanones des "Sechsten Ökumenischen Konzils", d.h. aus dem Quinisextum, das aber nur die Lage der griechischen, nicht der lateinischen Kirche berücksichtigte) und aus der östlichen liturgischen Tradition.

In dieser aktuellen, Studie findet auch der katholische Leser zahlreiche wahre und tiefe Gedanken über Ehe und Eucharistie (23 ff.), über die christliche Ehe (als Sakrament der Kirche, als Gemeinschaft der Gatten über den Tod hinaus in die Ewigkeit, als Weitergabe des Lebens von Mensch zu Mensch als Bild Gottes).

Aufs Ganze gesehen aber kann man feststellen, daß M., aus dem Bestreben, die orthodoxe Lehre als die am vollkommensten christliche hinzustellen, Unterschiede zwischen orthodoxer und katholischer Beurteilung konstruiert, wo im wesentlichen Einheit bei nur akzidenteller Verschiedenheit herrscht (z. B. bezüglich der Vereinbarkeit von Sakrament und Kontrakt oder Konsens in der christlichen Ehe). M. zufolge entsteht der Eindruck, als ob die katholische Glaubenslehre die Ehe ausschließlich als rechtlichen Kontrakt betrachte, aber kaum als Sakrament. Dagegen betonen wir, daß auch in der katholischen Kirche der Glaube an die Ehe als Sakrament, als Geheimnis Christi und der Kirche, ja das Ideal einer einzigen christlichen Ehe als eines vollkommneren Abbildes der Vereinigung von Christus und Kirche lebendig ist. Da M. das Ideal einer solch einzigen Ehe übersteigert (z. B. 16; 35; 61), hat er Schwierigkeiten, die Sakramentalität einer zweiten Ehe zuzugestehen, die nach Paulus (1 Kor. 7, 39: S. 69 unten) "im Herrn" möglich ist. Der Tendenz, die Ehe zu idealisieren, entspricht es, wenn im Kapitel über Ehe, Zölibat und Mönchsleben (56-60) die Wertung von Zölibat und Jungfräulichkeit zu kurz kommt. Dies geht u. a daraus hervor, daß er im Anhang der Schriftstellen gerade jene Stellen aus dem 1. Korintherbrief ausläßt, an denen Paulus sehr realistisch über die Ehe spricht, bzw. die Jungfräulichkeit der Ehe vorzieht: 1 Kor. 7, 1-9; 25-38. Uns scheint außerdem die Behauptung M.s bestreitbar, daß kein einziger Text des Neuen Testamentes (oder der Patristik), der die Ehe erwähnt, Nachkommenschaft als ihre Rechtfertigung oder ihr Ziel hinstelle (15; 48). Der von ihm angedeutete Text (1 Tim. 2, 15) wie auch noch klarer ein anderer desselben Briefes (5,14 im Zusammenhang) scheint uns dem zu widersprechen. Dazu kommt, daß in dieser Frage auch zu berücksichtigen wäre, was das Neue Testament klar voraussetzt, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten bezeugt (vgl. z. B.

Lk. 1,25). Mißverständlich ist die Behauptung, die Sünde könne die Ehe zerstören (43). Man fragt sich nämlich, in welcher Ebene: in der rein natürlich-psychologischen, in der übernatürlichen des Sakraments, bezüglich der Unauflöslichkeit? In der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe, des Spenders dieses Sakramentes (25ff.), der päpstlichen Enzyklika "Humanae vitae" (11-12; 49ff.) bleibt M., wenn man genauer zusieht, unentschieden. Bezüglich der "Geburtenkontrolle" verzichtet er auf eine objektive kirchliche Norm (S. 51). Da er in den Äußerungen der katholischen Lehre überwiegend Legalismus und Juridismus erblickt, verbaut er sich den Zugang zu einem inneren Verständnis des katholischen Standpunktes. Die genannte päpstliche Enzyklika — wenigstens *indirekt* (49f.) — auf die "Augustinische" Idee von der Sündhaftigkeit des Geschlechtlichen zurückzuführen, geht nicht an. Es fehlt eine präzise Darstellung der Lehre des hl. Augustinus von der Erbsünde, Begierlichkeit und Ehe. Die katholische Lehre unterscheidet sehr wohl zwischen Sünde, Sündhaftigkeit und Begierlichkeit: Etwas anderes ist das Geschlecht als solches, das einen eminent positiven menschlichen Wert darstellt; etwas anderes ist die geschlechtliche Begierlichkeit, die aus der Erbsünde stammt und zur Sünde führt — wie die herrschende Sex- und Porno-Welle überreich dokumentiert —, etwas anderes ist die freigewollte Sünde (vgl. das Tridentinum, Denzinger-Schönmetzer 1515).

Noch eine Bemerkung zum Kapitel über den verheirateten Klerus: Wenn für M. das Gesetz des Zölibates in der lateinischen Kirche "aufgezwungen" ist (59), warum gilt dann nicht das gleiche für die östliche kirchliche Gesetzgebung, die eine Wiederverheiratung des Priesters verbietet und vom Bischof Ehelosigkeit verlangt? M. sucht die östliche Praxis — wenn auch nicht gründlich — zu rechtfertigen und meint: "Die Möglichkeit einer Rückkehr zur alten kirchlichen Praxis und der Wahl von verheirateten Priestern zu Bischöfen hängt ab von der Entscheidung eines neuen ökumenischen Konzils der Orthodoxen Kirche, wenn es jemals zustande kommt" (55).

Realistisch urteilt M. über die Mischehen (40), über die Sorgen der Eltern (47 f.). Abgesehen von der Polemik ergibt sich eine weitgehende Übereinstimmung zwischen orthodoxer und katholischer Lehre über die Ehe.

B. SCHULTZE S. J.

Demetrios L. STATHOPOULOS, *Aus der Theologie der Ostkirche, Das göttliche Licht* (*Τὸ θεῖον φῶς*), Athen 1971, 30 Seiten.

Der Verfasser dieses Schriftchens hat sich mit Liebe in die Lichttheologie der Hymnen des byzantinischen Mystikers Symeon, des Neuen Theologen (949-1022), versenkt.

Nach einer kurzen Vorbemerkung über die Bedeutung des Lichts in den Religionen, im Alten und Neuen Testament, betrachtet er die Lehre Symeons in fünffacher Sicht: das Wesen des göttlichen Lichtes, seine Namen und Formen, Sehnsucht nach dem Lichte und seinen Erscheinungen, drei Zustände des Menschen in Bezug auf das Licht (vor seinem Erscheinen, in seiner Gegenwart, nachher), und schließlich die Rolle des Lichtes im Diesseits und im Jenseits.

Der Titel läßt nicht vermuten, daß nur von Symeon die Rede ist. In der Vorbemerkung wäre daher ein Hinweis darauf angebracht gewesen, daß die Lichttheologie bei allen Mystikern des Ostens eine bedeutende Rolle spielt, man denke unter manchen anderen an Sergius von Radonež und Serafim von Sarov und nicht zuletzt an Gregorius Palamas, der ja die Lichttheologie Symeons weiter ausführt.

St. stützt sich auf die Ausgabe der Hymnen von Zagoraios, weil in den *Sources Chrétiennes* bei Abfassung seiner Schrift nur die ersten 15 Hymnen in neuer kritischer Ausgabe erschienen waren. Nun aber liegt auch der zweite Band in der gleichen Sammlung vor (neben Num. 156 auch Num. 174 [Paris 1971]; vgl. unsere Besprechung in *Or. Chr. Per.* 37 (1971), S. 506-507 und auch über Symeon *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967, S. 16ff.).

Ein paar Bemerkungen: Man müßte noch genauer untersuchen, in welchem Sinne Symeon die Unmöglichkeit einer Wesenserkenntnis Gottes lehrt (S. 8); wie kann man über etwas sprechen, was *völlig* unsagbar ist? "Das Licht ist unfaßbar, und so kann nur der Intellekt es begreifen" (S. 8); wenn das Licht unfaßbar ist, so scheint, daß auch der Intellekt es nicht begreifen kann. — Wenn die Dreifaltigkeit nach Symeon ein einziges Licht ist (S. 9-10), entsteht die Frage, ob er damit sagen will, daß Gott nur wegen seiner Wirksamkeit Licht genannt wird oder auch in sich, in seiner Natur, seinem Wesen und seinen Personen, wie bereits im Symbolum Nicaenum der Logos, die Person des Logos "Licht vom Licht" genannt wird. (Vgl. 1 Joh. 1,5: "Gott ist Licht. In ihm ist keine Finsternis"). — Interessant ist die Frage Symeons: "Wie kann sich das göttliche Wesen überhaupt mit dem Stroh [der Kreatur] vermischen?" (S. 19). Oder der Satz: Gott ist "ein ganz ungeformtes und einfaches, unzusammengesetztes und unteilbares Licht" seiner "Natur nach, unerforscht zugleich und in unzugänglicher Weise zugänglich" (S. 20). Solche und ähnliche Formulierungen scheinen zu zeigen, daß Symeon in der Lehre über die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens und bezüglich der realen Unterscheidung zwischen Wesen und Energien noch "präpalamitisch" denkt und sich ausdrückt. — Zu S. 16, Zeile 1 mit Anm. 68: Uns scheint die Übersetzung von "βέλος" mit "Strahl" treffender zu sein. Im Deutschen versteht man besser das Bild vom Wasser-"Strahl", der aus der Quelle "schießt". — S. 24 wird auch die dem byzantinischen Mystiker charakteristische Lehre erwähnt, daß Gott im Jenseits nur von jenen geschaut werden kann, die ihn bereits im irdischen Leben gesehen und erfahren haben.

Wir bemerken gelegentlich Berührungspunkte mit der Gotteserfahrung des hl. Augustinus. So erinnert z. B. der Satz Symeons: "Wer wird mir den geben, den ich schon habe?" (S. 11) an den Eingang der "Confessiones". Ähnlich das Bild vom Wassertropfen und Ozean (S. 13).

Die Lichtmystik ist ganz charakteristisch ostkirchlich. Doch dürfte sich die Mühe lohnen, dem Lichtmotiv auch in der westlichen katholischen Mystik nachzugehen.

B. Schultze S. J.

Christos Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu.* (= Coll. Théologie sans frontières) Ed. du Cerf, Paris 1971, 135 p.

C. Yannaras est un brillant représentant de la jeune génération de théologiens grecs, qui se veulent à la fois enracinés dans la tradition de l'Orthodoxie et concernés par les angoisses de l'homme contemporain. Leur découverte de la pensée patristique et leur diagnostic sévère de la civilisation actuelle en occident sont largement inspirés par la théologie orthodoxe de la « diaspora ». Olivier Clément en expose les principes fondamentaux dans une longue préface à l'ouvrage de notre auteur.

L'essai de Y. comprend deux parties. Adoptant la thèse de Heidegger qui fait déboucher l'évolution historique de la métaphysique occidentale dans la proclamation nietschéenne de la « mort de Dieu », l'auteur montre dans un aperçu historique beaucoup trop rapide que l'occident est responsable de la mort du Dieu de sa tradition chrétienne. En apportant un soutien rationnel aux vérités de la révélation, l'Eglise d'occident aurait préparé leur réfutation rationnelle. La crise du nihilisme ne peut être surmontée que grâce à l'apophatisme théologique que Y. présente dans la seconde partie de son livre, en se basant sur la doctrine du Corpus aéropagite. L'auteur montre comment la connaissance apophatique dépasse mais ne suspend pas la connaissance par voie analogique ou causale; comment l'attitude apophatique ne peut s'identifier avec la théologie négative de la scolastique. Ce qui rend possible la connaissance apophatique de Dieu, c'est la participation de l'homme au Dieu imparticipable dans une communion personnelle et amoureuse. Cet exposé remarquable sur l'apophatisme est incontestablement ce qui nous a semblé le plus valable dans ce petit livre.

Ch. Indekeu S. J.

Liturgica

Jean TABET, O.L.M., *L'Office commun maronite. Etude du lilyō et du ṣafrō* (= Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, V). Kaslik 1972; XXVII + 334 p.

Par « office commun » les Maronites entendent l'office divin que chantent ou récitent les moines et les prêtres tous les jours ordinaires de la semaine, dimanche compris, et auquel participent aussi les fidèles parfois. Ils l'opposent à l'office divin spécial des fêtes, du carême, de la semaine sainte et de quelques autres jours. Cet office commun, avec toutes ses heures (ramšo ou vêpres, suttoro ou complies, lilyō ou nocturne, ṣafrō ou matines, tierce, sexte et none) se trouve dans un livre appelé shimto, édité pour la première fois à Rome en 1624, réédité souvent, et étudié ici dans l'édition in - folio de Beyrouth 1890. Cette étude est limitée aux deux heures fondamentales de la nuit et du matin.

Nous pouvons dire que nous avons ici un guide excellent, donnant des explications précises, très claires et assez étendues sur chacun des éléments qui composent chacun des offices. L'auteur offre en outre au lecteur un grand nombre de textes traduits en français. Impossible de reprendre tout ce que contient ce livre qu'on ne peut assez recommander à ceux qui veulent savoir comment est composé l'office que récitent les Maronites. Les rapprochements avec le rite syro-antiochien sont nombreux, et on parlera de parenté liturgique avec le rite chaldéen.

Tout en ne cachant pas tout ce qu'il doit aux études du P. J. Mateos, l'auteur nous offre dans un exposé analytique bien ordonné le résultat de ses propres recherches. Et parmi ses conclusions relevons ces quelques points: le lilyō ou office nocturne était primitivement constitué principalement par une longue psalmodie; puis, on intercala entre les sections psalmiques des prières de composition ecclésiastique qui finirent par se substituer à la récitation psalmique, et ainsi les trois premières sections (« qawne ») de cet office sont dédiées respectivement à la Vierge, aux martyrs et aux défunts alors que la quatrième section, toute différente, est dans son ensemble un ancien ṣafrō festif; malheureusement, les documents maronites et syriens sont silencieux pour toute explication de ce doublet indéniable. Autre résultat intéressant: au début du ṣafrō des dimanches et vendredis on trouve avant le véritable office du matin un Magnificat avec le ps. 63/62 et le ps. 91/90; l'auteur de ce livre y voit les restes d'une vigile cathédrale. Cela et d'autres points encore sont un apport positif pour l'histoire de la liturgie chrétienne considérée dans ses différentes branches orientales et occidentales.

A. RAES, S. J.

Ascetica

Bernhard LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, (= Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, herausg. von Carsten COLPE und Heinrich DÖRRIE Bd I) R. Oldenbourg, München - Wien 1969, pp. 326.

L'autore, professore ordinario per la storia della Chiesa e dei dogmi all'Università di Hamburgo presenta in questo libro un frutto delle sue lunghe ricerche. Si nota subito con che padronanza tratta i temi e adopera le citazioni; ciò gli ha facilitato il difficile compito di radunare in un volume la grande ricchezza del materiale. Per rendersene conto basta sfogliare l'indice: il mondo antico, il Vecchio Testamento e il giudaismo, il Nuovo Testamento, la Chiesa antica.

Pur apprezzando tale raccolta di materiale, la domanda principale che si presenta è la seguente: il lettore accetta o no il presupposto fondamentale dell'autore, la sua definizione o descrizione dell'*ascesi*? Siamo proprio obbligati a considerare come asceta « colui che continuamente si esercita nel non cedere ai propri desideri », che « si esercita principalmente in quello che difficilmente si lascia dominare »?

La descrizione può corrispondere all'esterna osservazione di fatti storici. Ma dal momento che non sono abbastanza chiari i grandi motivi di un determinato modo di agire, come si possono mettere accanto e comparare le mere apparenze? Tali sono i dubbi che non siamo riusciti a scuotere durante la lettura di questo libro. Possiamo capire che se uno rifiutasse per principio di accettare quel concetto di ascesi, che l'autore continuamente suppone, sentirebbe un grave disagio nelle citazioni e le crederebbe forzate.

Certo, non abbiamo diritto di imporre il proprio concetto sull'ascesi all'autore. Però siamo sinceramente convinti che, se il suo fosse più positivo, contribuerebbe a ciò che di studio non è riuscito a fare: rendere i vecchi asceti attrattivi, simpatici, ammirevoli. Come è lontano il libro presente dalla nozione di ascetismo che leggiamo per es. presso un autore orientale recente (P. Florensky): « Lo scopo dell'ascetismo è di creare non soltanto una personalità che sia buona, ma soprattutto una personalità bella, la nota particolare dei grandi santi non è soltanto la bontà di cuore, perché questa è comune anche fra gli uomini carnali e persino fra i peccatori, ma la bellezza spirituale, splendente bellezza della persona, abbagliante e luminosa, che non si può raggiungere da un uomo carnale ».

Con ciò però non vogliamo diminuire il vero valore dello studio, nel quale apprezziamo soprattutto la raccolta comparativa del materiale (e tale fu lo scopo dell'autore) che servirà a lungo come un prezioso sussidio al lavoro.

T. ŠPIDLIK S. J.

Canonica

James A. Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader*, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee and London 1969, pp. xx + 244.

Questo recente studio di James A. Brundage, docente nell'Università del Wisconsin a Milwaukee, è molto interessante e stimolante per lo storico del diritto canonico e dei rapporti fra Stato e Chiesa nell'Oriente Cristiano nell'età medioevale. L'Autore, sulla scorta sia di una copiosa documentazione (lettere, resoconti, documenti di archivio) di non facile consultazione, che dei principali testi giuridici pre e post-grazianei, si preoccupa di chiarire quello che fu lo « *status* » dei crociati secondo i principii del diritto canonico medioevale.

Dopo aver chiarito il concetto di « pellegrino » nella terminologia ecclesiastica e giuridica dell'età medioevale (prendendo le mosse addirittura dall'Antico Testamento ed esaminando la successiva evoluzione di questo termine in un vasto arco di tempo che giunge sino ai prodromi della Prima Crociata), l'Autore si sofferma con particolare acutezza nella difficile disamina del concetto di « voto » nel pensiero dei canonisti all'inizio del XIII secolo e successivamente nel pensiero e nelle opere dei principali esponenti dei Decretalisti, di quei giureconsulti, cioè, che, dapprima con le glosse, più tardi con vasti commentari, studiarono la grande opera gregoriana. Gli ultimi due capitoli riguardano i privilegi dei crociati: l'Autore dopo essersi soffermato piuttosto rapidamente sul concetto di « indulgenza » e di « privilegio spirituale » nelle fonti canonistiche medioevali affronta con particolare competenza i casi più importanti di « privilegio temporale » sia sotto l'aspetto processuale (privilegio di foro) che sostanziale (protezione del crociato, del suo patrimonio e della sua famiglia) che, infine, economico-finanziario (benefici ecclesiastici, tasse, alienazioni immobiliari e costituzioni di ipoteche).

Il volume come ho detto è particolarmente stimolante perché affrontando un argomento sino ad oggi poco studiato dagli storici del diritto canonico, obbliga alla riflessione e alla meditazione sul taglio che l'Autore ha voluto dare a questa sua importante ricerca. Ad esempio, forse andava maggiormente posta in risalto l'importanza che ebbe nella storia del rinascimento giuridico quel grande fatto storico che fu la Prima Crociata. Allora, infatti, l'Occidente latino si rilanciò di nuovo alla conquista spirituale dell'Oriente, mosso non da desiderio di dominio, ma dall'ideale della fede cristiana. La parola del Pontefice bastò ad infiammare gli spiriti, e genti lontane, senza vincoli di storia, si trovarono riunite sotto il medesimo simbolo: la Croce. Ma le due somme potenze laiche rimasero inerti ed assenti: l'imperatore d'Occidente, malgrado che si chiamasse romano e sacro, e l'imperatore d'Oriente, malgrado che in una terra d'Oriente si combattesse la guerra santa. La quale assenza avrà ripercussioni politi-

che vastissime, ma varrà sopra tutto a mettere in rilievo che la Corciata è stata una guerra di popolo. Così, accanto al Papato e di contro all'Impero, si erge allora questa potenza politica nuova: il popolo; già s'intravedono i profili della nuova storia. Il punto di partenza era stato la fede.

Il volume del Brundage potrebbe suggerire uno studio più approfondito del IV Concilio Ecumenico Lateranense che, solitamente interpretato come il trionfo senz'ombra della teocrazia, dovrebbe essere, a mio avviso, visto in chiave di ripiegamento mistico del Pontefice. Come è noto, il 12 aprile 1213, con la bolla *Quia maior nunc*, Innocenzo III indiceva il nuovo Concilio Ecumenico e bandiva contemporaneamente la Crociata in termini d'inequivocabile appello al servizio feudale. Ciò che il Papa, a mio avviso, aveva in mente a quel punto sembra essere stata un'autentica mobilitazione generale per la Crociata. Mentre perfino sul piano liturgico certi indizi — come l'introduzione del Salmo 78 *Deus venerunt gentes in hereditatem tuam* nel rituale del Giovedì Santo — confermano questa tensione alla Crociata, l'istituzione del celebre tronco cavo in ogni chiesa per la raccolta delle offerte destinate all'impresa, doveva indurre ciascun fedele a partecipare, per quanto poteva, allo sforzo costante e comune. Caddero, col nuovo bando crociato, le preclusioni che dal tempo di Urbano II in poi erano servite ad impedire più o meno esplicitamente a certi strati della società medioevale la partecipazione all'impresa: nella bolla d'Innocenzo non si trovano limitazioni per chi, chierico o laico, giovane o vecchio, ricco o povero, intenda partire. Si tratta veramente di un *passagium universale*. Ed è questo un punto importante ancora da studiare e da meditare.

Come è noto, qualche testo pontificio riguardante il « voto » crociato e la crociata contro gli eretici fu inserito nella *Prima Compilatio* decretalistica del 1191, e ancora nella *Secunda Compilatio* del 1210. Ma della Crociata si trattava ampiamente nelle Decretali di Gregorio IX che, raccolte nel 1234, dovevano formare il nerbo del *Corpus Iuris Canonici*; ed ampiamente ne trattava Raimondo di Peñafort nella sua *Summa Casuum*. Era così aperta la via ai massimi testi in materia, l'*Apparatus* di Innocenzo IV composto nel 1245 e, nel 1253, la *Summa Aurea* di Enrico di Susa, meglio conosciuto dal suo titolo cardinalizio col nome di Hostiensis, cui facevano seguito nel 1268 i *Commentaria* del medesimo. Queste tre opere furono fondamentali per la canonistica del medioevo e ad esse invariabilmente si rifecero le compilazioni successive. Nelle loro pagine troviamo la sistemazione ecclesiastica della Crociata, in ordine così alla sua legittimità in linea di principio come ai criteri che dovevano regolarne la corretta organizzazione; vi troviamo, inoltre, giustificata l'estensione della crociata dai musulmani e in genere dai pagani ai cristiani scismatici o ribelli e agli eretici. Stabilita da queste fonti canonistiche, in linea di principio, la legittimità delle Crociate, i giuristi passavano a descriverne le caratteristiche. Poiché, una guerra aveva bisogno per essere detta giusta di venir dichiarata da un potere legittimo che ne assu-

messe la responsabilità, mentre tale potere risiedeva generalmente nei principi laici, il *passagium generale* in Terrasanta poteva essere invece autorizzato solo dal Pontefice. Ciò perché a lui stava soprattutto rispondere della fede e fronteggiare i pericoli che la minacciavano, ed anche perché esclusivamente il Pontefice poteva accordare l'indulgenza nei termini che la crociata richiedeva e disporre del voto relativo. Difatti (e questo è un punto che meriterebbe una ben più ampia disamina in future ricerche) l'atto del prender la croce era la forma costitutiva del voto di pellegrinaggio in Terrasanta, come lo fu più tardi per il voto dell'*iter militare* in Spagna, in Prussia, in Provenza e dovunque esso prendesse il carattere di Crociata. In questo senso il diritto della crociata s'inseriva, a mio avviso, nella teoria generale del voto, che ad esso era molto precedente: poiché la formulazione di tale voto era libera, una volta avvenuta vincolava con valore obbligatorio. In altri termini il voto comportava, giuridicamente parlando, un'obbligazione paragonabile a quella di un contratto, tanto che si giungeva a sostenerne la necessaria trasmissibilità agli eredi: ciò, beninteso, nel caso che il voto fosse stato fatto *pro subsidio*, cioè con l'intenzione di arrecare alla Terrasanta un aiuto militare che, qualora fosse stato fatto *pro devotione*, cioè col solo fine di pregare sul Sepolcro, esso era ovviamente solvibile solo dal contraente. Ma i voti potevano essere commutati, col consenso della Chiesa, in altri giudicati di valore uguale o superiore: questo principio generalmente accettato, per quanto non senza qualche perplessità (Hostiensis riteneva che, essendo il voto un contratto diretto fra l'uomo e Dio, nessuna autorità umana potesse rimetterlo o commutarlo), dette luogo dai tempi di Innocenzo III in poi alla pratica, ben presto divenuta abituale, di riscattare o commutare anche il voto crociato. Perché ciò potesse accadere bastavano, secondo il parere di Raimondo di Peñafort, una giusta causa e l'autorizzazione papale. Così, se in linea di principio non sembrava lecito rifiutare la croce a chiunque volesse prenderla — compresi chierici di qualunque ordine e grado, vecchi, ammalati, donne, fanciulli — si provvedeva poi mediante la *redemptio* a farne riscattare il voto con una somma di denaro, in modo che chi non poteva soccorrere con le armi il Sepolcro provvedesse almeno a finanziare le spedizioni dei guerrieri valenti. Oppure, s'inducevano i cavalieri che avevano formulato il voto per la Terrasanta ad accettare la *commutatio*, a sciogliere cioè la loro promessa di soldati del Cristo combattendo non contro gli infedeli di Palestina ma contro quelli di Spagna o contro i pagani del Nordeuropa oppure addirittura contro gli eretici e, durante il conflitto tra guelfi e ghibellini, contro i fedeli dell'Impero. Questo problema di peculiare importanza per la storia della Chiesa e del diritto canonico, meriterebbe una ben più ampia trattazione. Il sovrano o signore feudale che avessero poi contratto il voto ma, per gravi e indilazionabili ragioni pubbliche o private, fossero o si fingessero costretti a rimandare la partenza, potevano fruire della *dilatio*: l'Europa si popolava così di re e di principi che ostentavano la croce sulle vesti, lungi dall'idea di mantenere

almeno immediatamente la loro promessa e al riparo delle immunità che la Chiesa offriva ai crociati. Un grave problema che si poneva alla Chiesa, e che finì col divenire esso stesso un efficiente strumento di pressione, era quello del finanziamento della Crociata. Così nella primavera del 1166 da parte di Enrico II si stabilì, con l'approvazione dei signori ecclesiastici e secolari, una tassa delle crociate e a tutti coloro che offrivano il contributo in elemosina veniva rimesso un terzo della penitenza. È curioso rilevare che le cassette delle offerte poste nelle chiese al riguardo, dovevano essere munite di tre lucchetti. Gregorio VIII estese il sistema della indulgenza delle crociate, non riservandola solamente alla partecipazione personale, ma anche a coloro che si facevano rappresentare da un altro o che appoggiavano la Crociata con offerte in denaro. Da questo momento l'elemento finanziario (che andrebbe particolarmente studiato nelle ricerche, che, ci auguriamo, in un prossimo futuro l'Autore vorrà dedicare ancora a questo argomento di tanto interesse per la storia del diritto canonico) divenne molto importante, il che si spiegava con il fatto che le spese delle crociate si facevano sempre più impegnative. Inoltre dal XII secolo in poi si introdusse il costume di farsi dispensare da un voto personale alla Crociata mediante il pagamento di un'adeguata somma. Al finanziamento finì col servire anche il voto, trasformando la dispensa in un riscatto. Il fedele veniva indotto a formulare il voto in modo da guadagnarsi l'indulgenza, e poi a procurarsi la dispensa dal voto stesso mercè il versamento di una certa somma. Alcuni erano indotti a prendere la croce in punto di morte dalla speranza di acquistarsi *in extremis* un merito dinanzi al tribunale divino e in questo caso il voto veniva ereditato dai congiunti stretti del defunto, che di solito lo riscattavano versando una certa cifra: questo sistema finiva praticamente per coincidere con una tassa di successione a carico degli eredi o, se si preferisce, con un legato testamentario a favore della Chiesa. In tal modo a mio avviso (ma questa ipotesi meriterebbe ben più ampie ricerche) venivano praticamente a fondersi i due istituti, in origine diversi, della dispensa e della *redemptio*. La bibliografia riportata dall'Autore è vastissima e abbastanza esauriente. Ci spiace solo rilevare che sia in sede bibliografica che nel testo non viene fatto alcun riferimento agli Ordini Cavallereschi (Ospitalieri di S. Giovanni, Templari, Teutonici, del Santo Sepolcro, ecc.) che hanno avuto un'importanza fondamentale nella storia politica ed ecclesiastica delle Crociate (pensiamo al problema dei voti, dei privilegi e delle indulgenze) e nella storia del diritto canonico e dell'Oriente Cristiano in età medioevale.

Claudio SCHWARZENBERG

CANTELAR RODRIGUEZ, Francisco, *El matrimonio de herejes-Bifurcación del Impedimentum disparis cultus y Divorcio por herejía*, CSIC,Instituto « San Raimundo de Peñafort », Salamanca, 1972, pp. XXI, 204.

La obra de Cantelar, muy bien escrita y fundada en abundante bibliografía y en muchos y escogidos manuscritos, es de gran importancia para conocer el origen de los impedimentos matrimoniales de *Disparitatis cultus* y de *Mixtae religionis*, según hoy están en el CIC. El A. describe cómo se ha formado el dúplice impedimento, cuya bifurcación, como dice el A., se debe a Hugucio de Pisa (ss. XII-XIII). El impedimento matrimonial de *Disparitatis cultus*, que antes abarcaba el matrimonio de un católico con un no bautizado y también con un bautizado caido en la herejía, a finales del s. XII fue distinguido, en razón del bautismo, que es *ianua et fundamentum sacramentorum*, en dos por el citado Hugucio: impedimento *Disparitatis cultus*, o sea el vigente entre un bautizado y otro no bautizado, y el impedimento *Mixtae religionis*, o sea el que existía entre dos bautizados, uno de los cuales era hereje. El primero era siempre, según Hugucio, dirimente, mientras que el segundo era sólo prohibente. Para hacernos seguir el camino seguido por Hugucio, el A. nos presenta la doctrina canónica hasta Graciano y luego la que estaba vigente hasta Hugucio, en cuya exposición se hubiera podido usar tal vez una mayor brevedad, para entrar de lleno en la posición adoptada por Hugucio, que no tuvo reparos en oponerse a la enseñanza tradicional, y dando lugar a la decretal *Quanto* de Inocencio III. En un capítulo posterior presenta el A. el influjo que Hugucio ejerció en la doctrina clásica posterior. En el último capítulo son tratadas algunas causas de divorcio, y principalmente la herejía, que, según Hugucio, no puede ser motivo de divorcio. A cada capítulo siguen unas conclusiones, breves, pero que resumen bien lo expuesto en el mismo, cerrando la obra con unas conclusiones generales, tal vez demasiado breves, y con un indice de autores y de materia, y otro de los manuscritos citados en el decurso de la obra. Felicitamos al A. y, quienes se interesen por las cuestiones historico-canónicas, pueden encontrar en esta obra un buen estudio.

C. PUJOL, S. J.

Historica

Philip P. ARGENTI, *The Religious Minorities of Chios. Jews and Roman Catholics*, At the University Press, Cambridge 1970, p. IX + 581, 22 tavv. f. t.

Tra i cultori di storia medievale e moderna Philip P. Argenti è noto largamente come lo studioso vivente più attivo ed autorevole

della storia dell'Isola di Chio, dove la sua famiglia, d'origine italiana, si trova insediata almeno fin dalla prima metà del secolo XIV. I libri che egli ha consacrato a Chio (la *Scio* della vecchia storiografia italiana) ammontano a circa diciotto, alcuni dei quali in due o tre volumi; salvo un paio di eccezioni, essi sono scritti tutti in inglese e pubblicati da prestigiosi editori di Oxford e di Cambridge.

Non è, ovviamente, il numero dei volumi o delle pagine a dar valore a tali opere dedicate al passato di Chio, ricco di tutte le vicende tipiche di una notevole Isola mediterranea, nella quale si sono susseguite le dominazioni di Romani e Bizantini (fino al 1346, con numerose interruzioni), Genovesi (1346-1566), Turchi (1566-1912) e Tedeschi (1941-1944). L'Argenti ha fatto oggetto delle sue indagini gran parte degli aspetti di tale passato — da quello politico-militare a quello economico, sociale, folcloristico, culturale e via dicendo. E ciò che distingue le sue pubblicazioni da quelle analoghe della storiografia greca contemporanea è soprattutto la qualità. Educato ai metodi rigorosi tipici di certe scuole storiografiche inglesi, l'Argenti ha condotto le sue ricerche direttamente sulle fonti narrative, archeologiche, epigrafiche, diplomatiche ed archivistiche in genere, senza farsi sgomentare dalla loro mole e senza smarrirsi di fronte alle difficoltà, opposte dalla loro dispersione, e alle loro contraddizioni. Il materiale di prima mano così raccolto è stato dall'Argenti eventualmente illustrato o potenziato mediante la storiografia del Levante in genere e di Chio in particolare, che egli conosce magistralmente. Nessuna meraviglia, dunque, se la critica specializzata abbia messo in risalto, con evidente compiacenza, la novità di molte interpretazioni storiche e la solidità di molte conclusioni che sostanziano l'opera storica dell'Argenti.

Quest'ultimo suo volume sulle minoranze ebraica e cattolica di Chio si situa nella linea delle opere precedenti.

Oggi — *expertus loquor* — Chio è quasi totalmente greco-ortodossa. Al visitatore dell'Isola non è facile venir a sapere che nella città di Chio esiste ancora una chiesa-cattedrale cattolica aperta al culto e frequentata da un gruppetto di fedeli che ondeggia tra i venti e i trenta. Gli è più facile scoprire qualche traccia del passato cattolico di Chio visitando il Museo, dove si trovano lastre marmoree e grossi frammenti di tombe con iscrizioni latine e sculture di stile prettamente romanico e gotico: fra versetti biblici, festoni, angeli e cartigli si distingue ogni tanto il nome del defunto, che corrisponde a quello di qualche illustre casato genovese: Giustiniani, Ottoboni ...

Riguardo alla *quondam* comunità israelitica le cose non stanno meglio. Di sinagoghe non si ha più nessuna traccia. È ancora il Museo a conservare qualche ricordo: varie lastre di marmo o di pietra presentano incise epigrafi in carattere ebraico; e già la forma data al materiale scrittorio e all'iscrizione lascia indovinare vagamente che si tratta di epitaffi. Non saranno poi molti i Chioti in grado di riferire — come fa questo libro (p. 14) — che l'ultima famiglia ebraica fu costretta ad abbandonare l'Isola nel 1941.

Nonostante tuttavia tale scarsezza di testimonianze esterne o visibili, la vita della minoranza ebraica e di quella cattolica fu intensa a Chio; e ciò fino a non molti decenni fa. È quanto questo libro dimostra con l'appoggio di una documentazione ricca e varia.

Nell'introduzione (pp. 3-14) l'A. prepara la sezione dedicata alla comunità israelitica rilevando la necessità che, prima di ricostruire la storia generale degli Ebrei in questa o quella Nazione o in questo o quel Continente, bisogna indagare la storia delle singole comunità locali: solo così possono evitarsi certe generalizzazioni indebite.

La trattazione storica vera e propria inizia a pagina 17 e, articolandosi in cinque capitoli, si spinge fino a pagina 202. Fin dall'epoca ellenistico-romana, gli Ebrei a Chio costituirono una notevole comunità, la cui consistenza numerica variò di epoca in epoca; il massimo del suo sviluppo pare sia stato raggiunto tra la fine del secolo XV e l'inizio del XVI, quando molti Ebrei furono forzati ad emigrare dalla Spagna e da altri Paesi dell'Europa Occidentale. I Turchi favorirono l'immigrazione ebraica a Chio sia prima che dopo la loro conquista dell'Isola (1566). Lo sviluppo numerico fu affiancato da quello economico e culturale. L'Argenti ha cercato di raccogliere e interpretare tutte le testimonianze possibili non solo su tale sviluppo, ma anche sulla posizione giuridica degli Ebrei, sulla loro provenienza, sulle loro attività, sul loro atteggiamento politico verso i vari dominatori dell'Isola: Romani, Bizantini, Veneziani, Genovesi, Turchi, Greci. Uno dei pregi maggiori dell'indagine dell'Argenti ci sembra l'utilizzazione di varie fonti primarie e secondarie in lingua ebraica, che egli s'è fatte tradurre. A tacere d'altri particolari, numerosi pezzi d'archivio ebraici ch'egli riproduce in traduzione inglese nella prima Appendice (pp. 373-418) dimostrano l'importanza culturale della comunità israelitica di Chio anche agli occhi dei rabbini di altre comunità del bacino mediterraneo.

Alla minoranza cattolica sono state dedicate le pagine 203-369. Il lettore vi trova la ricostruzione minuziosa della comparsa e dello sviluppo del cattolicismo a Chio, documentabile a partire dal primo dominio genovese dell'Isola sotto la dinastia degli Zaccaria (1304-1329). Il quadro ingloba avvenimenti dei secoli XIV-XX; ma quelli che ne occupano gran parte della superficie appartengono al periodo compreso tra la seconda metà del secolo XVI e la prima metà del XVIII. Basti dire che il periodo 1750-1778 è trattato in 6 pagine (pp. 359-364), mentre quello del 1778-1964 viene « sistemato » in una pagina e sette righe (pp. 365-6). Per quanto comprensivi si voglia essere, non ci si sottrae all'impressione che la parte riservata dall'Argenti alla minoranza cattolica è incompleta e fortemente lacunosa; anche se bisogna riconoscere alle sue pagine una ricca documentazione e un equilibrio espositivo e interpretativo piuttosto rari su questo tema. Pur ammirando i risultati della sua fatica, si indovina subito la necessità che essa venga proseguita da altri studi, preceduti da altre esplorazioni, sia negli archivi e nelle biblioteche frequentati dall'Argenti che altrove.

Comunque, il quadro da lui delineato presenta una ricca messe di dati politici, sociali, etnici, economici, culturali e teologici, che rendono la storia cattolica di Chio interessante sotto vari aspetti. I cattolici rimasero nell'Isola sempre una minoranza piccola relativamente alla massa greco-ortodossa; ma il loro numero fu sufficiente perché già nel 1362 fosse eretta la diocesi cattolica di Chio, sulla cui sede si sono susseguiti 32 vescovi (cfr. pp. 534-537), finché nel 1939 essa è stata fatta suffraganea della diocesi di Naxos, Andros, Thinos e Mykonos. I vescovi cattolici di Chio non ebbero mai vita facile, neppure sotto il dominio genovese. I motivi furono vari; dissensi politici tra i Genovesi stessi, noie col clero diocesano e regolare, indisciplina di molti fedeli esposti al pericolo di apostatare o dalla Chiesa cattolica o dalla Fede cristiana, oppressione spesso violenta dei Turchi, ostilità più o meno aperta tra cattolici ed ortodossi ... Nondimeno la vita del cattolicismo a Chio presenta pagine luminose e figure di grande interesse storico o culturale. Tra quest'ultime emergono quella del dottissimo sacerdote Leone Allacci (1587-1669) e quella del vescovo Filippo Bavastrelli (+ 1754), a cui l'Argenti ha dedicato un capitolo per ciascuno (pp. 233-269 e 308-325). Notevoli anche le notizie sui Francescani, Domenicani, Gesuiti, Lazzaristi, ecc. e sulla loro attività missionaria o apostolica, come pure sui loro rapporti coi vescovi cattolici e il clero ortodosso. Dall'esposizione dell'Argenti si rileva che le relazioni tra le due Chiese, a Chio — come dovunque nel Levante —, furono condizionate non solo dalle mutevoli prospettive teologiche, ma anche, se non soprattutto, dalla politica delle Potenze che dominavano nell'isola, dalla politica interna dell'impero turco, dalle situazioni che si venivano a creare nell'isola quando essa diveniva oggetto di contrasti armati tra Turchi, Veneziani, Fiorentini, e via dicendo; senza contare le direttive missionarie della Santa Sede e le azioni diplomatiche della Francia, ad esempio, per proteggere la comunità cattolica.

Analogamente alla prima parte, anche questa seconda offre un'appendice di documenti. Qui si tratta di ben 39 pezzi d'archivio, tutti finora inediti, ricavati dall'Archivio Segreto Vaticano, da quelli di Propaganda Fide e del Collegio greco e da un gruppo di mss. barberiniani conservati nella Biblioteca Vaticana (*cod. barberin. lat.* 2990, 3013, 3065, 3090; non manca un pezzo desunto dal *cod. borgian. lat.* 46) (vedi pp. 419-534). L'ultimo documento, il nº 40, è una lista dei vescovi di Chio compilata nel 1938 da Mons. Nicola Charikopoulos (pp. 534-537).

Il volume è completato da una lista dei rabbini di Chio attestati tra il 1165 e il secolo XIX (p. 541), da una bibliografia (pp. 542-554) e da un indice dei nomi e delle cose più notevoli (pp. 555-581).

Tutto ciò contribuisce al pregio scientifico del volume che, senza dubbio, rappresenta un magnifico balzo in avanti nella storiografia religiosa di Chio e del Levante.

C. CAPIZZI S. J.

Michael LEHMANN, *Österreich und der christliche Osten* (= Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, Band 11), Wiener Dom-Verlag, Wien 1969, p. 68.

Secondo le parole dell'autore nell'Introduzione, il libro vuol dare una breve informazione sulle relazioni dell'Austria coll'Oriente cristiano, sia nel passato, sia nel presente. Nella prima parte tratta sull'attività degli Austriaci nell'Oriente; nella seconda sulle vicende degli Orientali stabilitisi sul territorio dell'antica Austro-Ungheria (Serbi, Romeni, Ruteni, Ucraini, Armeni etc.). Qui dà una breve sintesi della loro storia, specialmente delle Unioni, effettuate nei secoli XVII-XVIII. Nella terza parte tratta sul servizio (spirituale e finanziario) dell'Austria a pro dei cristiani orientali, come fu il « protettorato » nell'antico Impero Ottomanno, o l'opera della redenzione degli schiavi, poi varie associazioni per aiutare i cristiani orientali, fino alle recenti iniziative basate però su altri atteggiamenti, come per es. la Fondazione « pro Oriente ».

Il libro è scritto in maniera tanto chiara e ben ordinata, che può servire come un « repertorium » sul tema. Non ostante la diligenza dell'autore, qua e là gli è sfuggita qualche inesattezza: per es. la regione nella quale si trova Požega non si chiama « Piccola Valacchia » (Kleine Walachei), ma Slavonia (p. 26); la Piccola Valacchia invece fu chiamata la regione intorno alla città di Craiova (Romania). La cittadina di Szent-Endre presso Budapest fu la sede di una eparchia serba non soltanto fino al 1899, ma ne è anche oggi (p. 29). Le tre eparchie serbe nella Bosnia-Herzegovina in 1766 indicate come: Sarajevo, Trebinje, Mostar-Swornik, forse dovrebbero essere Sarojevo, Trebinje-Mostar, Swornik (Zvornik). Inoltre non si capisce, come l'eparchia di Mostar poteva estendersi anche sulla Moesia superiore (Obermösien, p. 33). Parlando dei Ruteni cattolici, l'autore rettamente indica, che per essi furono istituite due eparchie: Mukačevo e Prešov. Poi finisce col dire, che questa Unione con Roma fu soppressa il 29 agosto 1949. Ciò è esatto per quanto riguarda l'eparchia di Mukačevo. L'eparchia di Prešov invece fu soppressa il 28 aprile 1950, ma in essa l'Unione fu ristabilita il 13 giugno 1968.

Alla fine nell'Appendice sono riprodotti alcuni documenti, e indicata l'organizzazione ecclesiastica di tutte le Chiese orientali nell'Austro-Ungheria in data 1 gennaio 1913.

M. LACKO S. J.

Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes, vol. I (1600-1640), (= Analecta OSBM, series II, sectio III) collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit P. Athanasius G. WELYKYJ OSBM, Romae 1972, p. 333 + 11 tables. PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, Rome.

It is refreshing to peruse the last volume of the *Documenta Romana Ecclesiae Catholicae in terris Ucrainae et Bielorusjae*, of this

monumental collection of source material published by the Ukrainian Basilian Fathers, exceeding 40 volumes at present.

This volume differs from those previously published in several aspects. It is the first of a new series that will include letters of bishops and other prelates. This volume contains the letters of Catholic bishops of both rites, a few letters of Peter Mohyla who was not in communion with Rome, plus letters of some nuncios and metropolitans that could not have been inserted in previous publications. Consequently, there is in the present volume a noticeable tendency to overflow the set boundaries. There are documents related not only to Ruthenian lands, but also to the unionistic movement among the *Uskoks* in Croatia. The inclusion of these letters is, however, not arbitrary and incidental, given the interest in the movement from the part of the Metropolitan of Kiev who sent one of the Basilian monks, Methodius Terletsky, to explore the situation.

The editor, bringing forth *nova et vetera*, publishes an amount of source material unknown up to now, as well as documents printed in the *Monumenta Ucrainae Historica* and in the works published by E. Šmurlo, A. Theiner, A. Hodinka, A. J. Turgenev, and J. Šimrak; the title of the work of the last author is, however, never indicated in full.

The material gathered in the volume will not substantially change the picture we have of makers of the Union of Brest and of the generation that followed them, but many personalities and many problems do appear in a more clear light. There are also some interesting details on the rather enigmatic figure of the ex-patriarch of Moscow, Ignatius, who found refuge in the monastery of the Most Holy Trinity at Vilna. The reader becomes more vividly conscious of two problems that were to trouble the Catholic Ruthenian Church at that time and in the centuries to come, viz: The passage of the Ruthenian nobility to the Latin rite (aliqui ex primariis unitis transierunt ad ritum Latinum, complained Rutskij in 1622, pg. 72) and the second difficulty that has been never solved, was the training of clergy in their own environment. After all, sending a few candidates to Prague, Rome, Olomouc, Graz and Braniewo was not satisfactory solution of the problem.

The neat print and exemplary arrangement of documents is not matched in the explanatory notes. Some could have been omitted and many others should have been added to make the reading more fruitful. Besides, some pedants may feast on numerous, though tiny inaccuracies: The matrimony between Zoe and Ivan III took place at the end of 1472, not in 1473 (pg. 33, note 10). On pg. 55 it is suggested that P. Possevino held his famous colloquies with Ivan IV in 1581, while in fact they could have taken place only after the truce of Jam Zapol'skij 15 Jan. 1582. Eleven tables found in the book are well chosen; their reproduction is perfect, though they would be still more appreciated, if their provenance had been indicated.

J. Krajcar S. J.

A. Mathias MUNDADAN C. M. I., *Sixteenth Century Traditions of St. Thomas Christians* (= Dharmaram College Studies No. 5), Bangalore 1970, p. XXIV — 190.

There are hardly any written sources or documents concerning the community of St. Thomas Christians before the arrival of the Portuguese in India in 1498. When the newcomers discovered this community, they tried to gather all possible information about them and embody it into written accounts, with the results, that there are now several Portuguese sources from the XVI century dealing with the traditions of the St. Thomas Christians, that is with both their past and contemporary religious and social life.

The author has collected and systematically presents all the information he could find in the above mentioned sources. The book is divided into two parts. The first section presents the traditions about the Indian apostolate of St. Thomas the Apostle and his tomb in Mylapore. The second part treats of history, social and religious life, ecclesiastical organization, liturgy, administration of sacraments, funerals, feasts, etc. Briefly, the book contains almost all we can know about the pre-Portuguese period of the St. Thomas Christians.

Generally, the author refers only the information found in the XVIth century sources without giving a critical evaluation of them. There is, for example, the double tradition concerning the arrival of St. Thomas in India. One version maintains that he preached first in Northern India and slowly made his way to Malabar. The second rendition claims that he arrived directly in Malabar. Similarly, there is a double tradition concerning his relics. The first says that they were translated at first to Edessa and later to Ortona in Italy. The second maintenis that the relics were found at Mylapore when the Portuguese opened the tomb there in 1522. The author makes no decision regarding the greater reliability of either tradition. However, on some points he does make critical remarks.

In my opinion there is one point missing in this book, namely, what the Portuguese authors refer about the doctrinal questions, and in particular about the alleged Nestorianism of the St. Thomas Christians. There is only one reference to baptism as Nestorian (p. 171). I would also prefer to see certain matters better explained. For example, several sources confuse Armenia and Chaldea when speaking of the origin of the Malabar hierarchy. On p. 35 there is a reference to a certain Dom Jorge the Hungarian, who was buried at Mylapore. About him the author gives this note: "... a Hungarian knight who had left his country with the desire of seeing the house of the Apostle" (p. 69). But where did the Hungarian knight hear about the tomb of St. Thomas and how did the said knight arrive to Mylapore in India?

The author of this fine book did a very useful work, giving to the scholars a manual book of the pre-Portuguese history of the St. Thomas Christians.

M. LACKO S. J.

Byzantina

Jean DARROUZÈS, *Recherches sur les 'Οφφίκια de l'Église Byzantine* (= *Archives de l'Orient Chrétien 11*). Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1970, 618 pp.

In questa pubblicazione J. Darrouzès si è assunto il difficile compito di definire con maggior accuratezza la figura dei dignitarii del patriarcato bizantino, la forma della loro promozione, le loro rispettive mansioni. Egli ha affrontato l'argomento con tre studii di carattere diverso che formano le tre parti di quest'opera. Nella prima viene seguita l'evoluzione delle cariche attraverso i secoli collocando così la figura di ognuno dei dignitarii nel suo contesto storico. Il carattere della documentazione ha dettato la divisione di questa parte in tre periodi: 1) Dal secolo V al X per i quali non possediamo alcun documento dal quale risulti lo statuto dei funzionarii del patriarcato, ma solo notizie su singoli dignitarii; 2) I secoli XI e XII caratterizzati dalla legislazione dei Comneni, nonché da trattazioni dottrinali; 3) Infine i secoli successivi durante i quali compaiono le « notitiae » o elenchi delle cariche, gli atti patriarcali vengono conservati in registro mentre il commentario sulla liturgia di Simeone di Tessalonica permette di approfondire il tema dell'investitura e dell'ordinazione dei dignitarii.

La seconda parte considerata dall'Autore come la più importante, poiché è da questa che le sue ricerche presero l'avvio, è consacrata alle « notitiae » di cui sopra, le quali vengono studiate nel loro insieme come genere letterario. L'Autore prende in considerazione sia quelle già pubblicate, sia altre da lui rilevate in diverse centinaia di manoscritti, e attraverso un accurato confronto ne stabilisce la tradizione manoscritta e quindi l'epoca e l'autorità.

Sulla base dei risultati raggiunti nelle prime due parti viene definita nella terza la figura dei sei più alti dignitarii, i cinque che Alessio I Comneno chiamò « exokatakoiloi » ai quali, sul finire del secolo XII, si aggiunge il *protekdikos*. La parte più importante di questo studio riguarda il *chartophylax* e gli ufficiali suoi collaboratori nonché la cancelleria patriarcale quale essa risulta dagli atti di vario genere che ne provengono. Così l'Autore viene a trattare minutamente degli atti che emanano direttamente dal patriarca, ὑπομνήματα, σιγίλλια, della loro forma, del modo e luogo della loro conservazione, dei diversi fondi d'archivio, dei registri etc. Non meno istruttivo quanto apprendiamo riguardo agli atti proprii del sinodo i quali trovano la loro espressione nella forma tipica del σημείωμα.

In appendice troviamo pubblicate 4 liste sinodali di presenza del secolo XII e 3 del sec. XIII; il testo greco con traduzione francese di un estratto da un discorso inedito di Giorgio Tornikis intorno alla promozione del *protekdikos*; un riassunto dello scritto di Giovanni di Kitros sugli ufficii; il testo greco di 20 « notitiae » o elenchi delle

cariche. Due indici, uno bibliografico degli atti, dei regesti, dei manoscritti e degli autori moderni utilizzati, ed uno analitico, permettono una pronta consultazione dell'opera.

Frutto di lungo e paziente lavoro nonché di profonda conoscenza degli archivii, quest'opera del P. J. Darrouzès si dimostrerà quanto mai utile a quanti si interessano alle vicende del patriarcato bizantino.

P. Stephanou S. I.

Dumbarton Oaks Papers. Number Twenty-five. Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University. Washington, District of Columbia 1971. Pp. x + 285.

The first part of this volume, up to page 113, might be described in general terms as a useful sociological survey of the Byzantine Empire from roughly the seventh to the thirteenth century. George Ostrogorsky writes on the Aristocracy in Byzantium; John L. Teall discusses the Byzantine agricultural tradition; Peter Charanis writes on the Monk as an element of Byzantine society; and Nina G. Garsoïan reconsiders the Paulicians and the nature of their 'heresy'. Ostrogorsky studies the change in social structure brought about in the Empire by the erosion of the old land-owning gentry, especially in the late sixth and early seventh centuries, chiefly through invasions in the eastern provinces and in the Balkans. As a result, the dominant picture then became a society of small land-holders, peasants living in communes in the new thematic organisation of the Empire. The ethnic composition of the new emerging society was very mixed, as masses of foreign newcomers with imperial encouragement settled on deserted territories. Inevitably, however, ownership of land passed into fewer hands, which in turn led to the rise of a new aristocracy. How far matters developed may be gauged from the ease with which the Latin feudal nobility took over in the Peloponnese after 1204. Ostrogorsky uses his sources brilliantly, and ends on a note of warning for even the most illustrious Byzantine aristocrat, citing Cecaumenus's words of warning: "Should the discussion turn to the Emperor or the Empress, then do not reply at all, but leave the company. I have known many who imperilled themselves in this matter".

John L. Teall's interesting study of Byzantine agricultural tradition is an attempt to restore the balance in writings on Byzantium. Thus his conclusion is that it was not a stagnating society which entered the eleventh century but an expanding society, still linked with the wisdom of the past. He shows also the evil inherent in the greedy acquisition of land by a few, who were then unable to maintain progress. Peter Charanis's contribution is a useful complement to Teall's article. He reminds us of the calculation made by V. G. Vasilievsky in 1879 that at the end of the seventh century about one

third of the usable land of the Empire was in the possession of the church and the monasteries. And his conclusion is that while the monks did not bring about the decline of the Byzantine Empire, they did create economic and social conditions which helped to bring it about. So many elements contributed to bring about the decline of the Empire that I find a conclusion of this kind not very helpful. But in the article as a whole the monk as an ever-present member of the Byzantine State receives fair treatment. Unfortunately when he discusses the reason why men in those days entered a monastery, the spiritual motives seem to take a less important place than bettering one's lot or revulsion from the slaughter of war.

Nina S. Garsoïan's study of the Paulicians is very well done, and I found her picture of the original Paulician doctrines very helpful, "a simple-minded form of Judaic Christianity, adoptionist in Christology ..., violently iconoclastic; rejecting infant baptism and the Orthodox sacraments together with the authority of the official clergy; and basing its doctrine exclusively on the Scriptures" (p. 95). Later, dualist and docetist elements appeared, but most strikingly their position coincides in one important issue with that of the iconoclasts. Hence the evidence shows that they were protected by the iconoclastic emperors, and persecuted in turn with the restoration of Orthodoxy.

Ihor Ševčenko writes on the date and author of the so-called fragments of Toparcha Gothicus. The author, after a work of first class detection, remains very dubious about the part played by Hase, a keeper of Greek manuscripts at what was then the Bibliothèque Royale of Paris, who added these "unpublished texts" in his annotated edition of Leo Diaconus. David Pingree writes on the astrological school of John Abramius. Peter Schreiner writes on a fragment from a manuscript of Trinity College, Cambridge, — 0.2.36, f. 122r — 191v. Here is a description of the Pammakaristos Church of Constantinople (Fethiye Camii), which from 1455 to 1588 was the church of the Patriarch. This volume concludes with reports on the excavations at Kalenderhane Camii in Istanbul, with magnificent illustrations; on work at Monagri, Lagoudera and Hagios Neophytos in Cyprus; and a preliminary report on Bargala in eastern Macedonia.

P. O'CONNELL S. J.

Paul LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin.* Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Presses Universitaires de France, Paris 1971, 326 pag.

Guidato da una vasta e sicura erudizione il Prof. Paul Lemerle si addentra in quest'opera allo studio di quelle vie per le quali, dal secolo IV al X, Bizanzio ha conservato e tramandato il patrimonio

letterario della Grecia Antica. Dopo aver ricordato lo spegnersi della cultura ellenica in Occidente ed eliminata l'ipotesi di una mediazione araba nella trasmissione manoscritta, l'Autore sottolinea l'importanza delle iniziative imperiali che faranno di Costantinopoli un centro universale di cultura: Raccolta di manoscritti e scriptorium a spese dello stato ordinati da Costante, con relativa biblioteca che dovette sorgere in quest'epoca e della quale abbiamo testimonianza sotto il regno di Basilisco; organizzazione dell'insegnamento disposta da Teodosio II con la costituzione del 27 febbraio 425.

Questo clima favorevole al fiorire delle lettere si protrae per circa due secoli fino alle disposizioni di Giustiniano avverse alla cultura « ellenica » che viene identificata al paganesimo e alla superstizione. Si cessa di copiare le opere degli autori antichi, i professori perdono rango e privilegi, e — o perché pagani, o perché non ortodossi — sono messi in condizione di emigrare in Persia.

L'autore analizza quindi le testimonianze riguardanti i secoli successivi fino alla liquidazione della controversia iconoclasta, secoli oscuri per la mancanza di fonti e di crisi per le invasioni degli arabi. Tra le conclusioni che egli trae, segnaliamone due: 1, l'Accademia o scuola patriarcale è da relegare tra i miti. In altre parole non vi fu a Bizanzio un insegnamento pubblico di carattere profano gestito dalla Chiesa o dal patriarcato. 2, il decadimento della cultura denunziato dagli iconoduli a carico dei loro avversari non riguardava in realtà ogni cultura, ma quella tramandata dalla Grecia Antica. Ridotto nella sua area geografica all'Asia Minore, l'impero subiva sotto gli imperatori iconoclasti, l'influsso preponderante dell'astrattismo asiatico. Nel difendere le immagini sacre ed il culto di esse, gli iconoduli difendevano in realtà l'umanesimo greco-romano.

Il sorgere della minuscola, gli scriptoria monacali, lo studio dell'aristotelismo, il genere di istruzione che ricevettero Teodoro Studita ed i patriarchi Tarasio e Niceforo, infine la curiosa personalità di Giovanni Grammatico sono l'argomento del capitolo V. Vi appaiono evidenti i segni del grande rinnovamento che non trae però le sue origini da una scuola patriarcale o da una università dello stato delle quali non si parla, ma dall'opera di maestri privati e dalle istanze della controversia iconoclasta: testi antichi ed autentici necessarii alla informazione, riflessione filosofica e dialettica raffinata, insieme all'arte dello scrivere, furono per ognuna delle due parti strumenti indispensabili nella polemica intorno alle immagini. Dopo che questa fu esaurita, il rinnovamento cui aveva dato luogo non tardò ad estendersi alla letteratura profana. Leone il Matematico, Fozio, Areta di Patras furono le figure eminenti che nel corso del secolo IX contribuirono alla conservazione dell'antico patrimonio letterario. Dell'opera molto diversa di ognuno di loro, l'Autore tratta in tre distinti capitoli. Segnaliamo, perché approfondito, il ritratto della personalità di Fozio. Eccone un brano: « . . . negli ufficii imperiali ed al patriarcato egli fece carriera di grande amministratore e di uomo di stato. Egli non fu professore, non occupò cattedra alcuna, rimase estraneo tanto

alla riforma di Bardas quanto alla pretesa Accademia patriarcale. Ma egli prese gusto ad esercitare l'autorità e l'ascendente che gli assicuravano la sua intelligenza e la sua scienza: in un circolo privato di amici e di discepoli, specie di accademia domestica; attraverso le innumerevoli consultazioni delle quali abbonda la sua corrispondenza e le Amphilochia. Egli è un realista rivolto all'azione; molto personale ed interessato; probabilmente orgoglioso ed autoritario» (pag. 203).

L'ardore di ricerca e di assimilazione che caratterizza il secolo IX sfocia nell'enciclopedismo dell'età successiva. Si tende a fare una sintesi di quanto è stato raccolto, ad assicurare ai posteri quanto di più e di meglio Bizanzio ha ereditato dall'antichità o imparato dalle proprie vicende. Costantino Porfirogenito è l'animatore di questa tendenza. La sua opera, quanto cioè egli scrisse e quanto fu composto dietro sua ispirazione, le altre raccolte enciclopediche tra le quali si è tentati di annoverare il Menologio di Simeone Metafraste, segnano un punto di arrivo della cultura bizantina, la fine di un determinato modo di essere e di presentarsi al quale formava la paideia bizantina di questi secoli.

All'inizio della sua opera il Professore Paolo Lemerle si scusava di potere appena tracciare dei sentieri; in realtà gli si deve esser grati per aver spianato una strada e indicato le vie di penetrazione nel vasto campo delle fonti letterarie tramandateci da Bisanzio.

P. STEPHANOU S. I.

Silvio Giuseppe MERCATI, *Collectanea byzantina*, con introduzione e a cura di Augusta Acconcia LONGO, prefazione di Giuseppe SCHIRÒ (= Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici — Università di Roma), Dedalo Libri, Bari, 1970, 2 voll. pp. XV + 712, 859, con alcune figure e 18 tavole f.t.

I criteri adottati nel compilare questa raccolta degli scritti minori del grande Bizantinista scomparso nel 1963, sono esposti dal prof. Schirò nella sua *Presentazione* (I, pp. V-VI) e dalla dott. Acconcia nella sua *Introduzione* (I, pp. XII-XV). In breve: 1) sono stati esclusi gli articoli di enciclopedia (il Mercati ne scrisse ben 24 per l'*Enciclopedia Italiana Treccani*), le recensioni e « gli articoli aventi carattere di recensione »; 2) alle circa 183 pubblicazioni riprodotte s'è dato un ordine secondo il settore scientifico a cui ciascuna di esse appartiene, almeno prevalentemente, e secondo la data di edizione. Ne è risultata una serie di ben otto gruppi di titoli.

A chi ha seguito l'attività scientifica del Mercati, non recherà meraviglia vedere che il gruppo filologico è il predominante: esso riempie tutto il primo volume con non meno di 87 titoli, se non calcoliamo male. Gli altri gruppi seguono a lunga distanza: la paleografia-codicologia con 9 titoli; la papirologia con 15; l'epigrafia con 28;

gli studi italo-greci con 10; l'archeologia-arte con 11; gli studi neoellenici con 7, e i 'varia' con 16.

Certo, il Mercati, a somiglianza di suo fratello Giovanni, fu principalmente un filologo di vigile sensibilità e di solidissima preparazione linguistica e letteraria. Ma è lecito affermare che egli apportò contributi essenziali nei campi più disparati della bizantinistica e dell'ellenismo in genere. Riteniamo più che probabile che, per molte questioni letterarie, linguistiche, storiche, ecc., questi scritti del Mercati resteranno un passaggio obbligato; e non solo per i bizantinisti, ma anche per i medievalisti e gli ellenisti in genere, come pure per i cultori di studi umanistici e rinascimentali. Essi offriranno una miniera di notizie di prima mano, date con consumata perizia metodologica e alta coscienza etico-scientifica.

Il pregio dei due volumi è accresciuto non tanto dalla riproduzione aggiornata della *Bibliografia di S. G. Mercati*, già edita in *Studi Bizantini e Neoellenici* 9 (1957), pp. IX-XXIII, quanto dai tre *Indici*: dei nomi (II, pp. 803-838), dei manoscritti (pp. 839-848) e dei papiri (p. 849). Compilandoli, la dott. Acconcia ha reso un gran servizio a chi si servirà dei due volumi.

Aver raccolto questi scritti sparsi e dispersi in un grande numero di riviste, miscellannee, rendiconti di Accademie, atti di congressi, ecc. e averli stampati con tanta cura ed eleganza, è un gran merito.

A. RAES, S. J.

Andrea STRATOS, *Τὸ Βυζάντιον στὸν Ζ' αἰῶνα, τόμος Δ', Κωνσταντίνος Γ' (Κώνστας)* 642-668 "'Εστία" Atene 1972, p. 344.

Continuazione dell'opera già recensita in queste pagine (cfr. Orientalia Christiana Periodica, vol. 32, p. 315 e vol. 36, p. 165), questo quarto volume tratta del regno di « Costantino III, comunemente detto Constante II ». Fin dall'inizio, l'Autore insiste sul vero nome di questo nipote di Eraclio I, che tutte le fonti contemporanee chiamano « Costantino », mentre solo gli istoriografi posteriori, quali Teofane, Giorgio il Monaco etc., a lui profondamente ostili, indicano col nomignolo di Κώνστας cioè « piccolo Costantino ». All'avversione del clero occidentale, che avrebbe influenzato gli istoriografi bizantini, è da attribuire l'immagine deformata che della personalità di Costantino III ci è stata tramandata e che si riflette ancora oggi negli scritti degli storici moderni. Egli non sarebbe stato l'imperatore privo di senso di umanità, senza amici, odiato da tutti, ma piuttosto un regnante scevro di fanatismo, ma inflessibile nell'esigere da chiunque obbedienza alle leggi. Coraggioso in guerra, egli seppe far fronte agli arabi invasori non meno che a quanti cospiravano dall'interno.

Oltre i pregi dell'opera che abbiamo già segnalato, quali la completezza dell'informazione e la critica accurata delle fonti, in questo

quarto volume troviamo una trattazione più unitaria dei varii argomenti cosicchè il lettore può farsi un'idea ordinata e sintetica dello svolgersi degli avvenimenti. Sorprende tuttavia costatare che l'Autore si mostri poco al corrente della problematica riguardante le relazioni dei vescovi di Roma con gli imperatori ed i patriarchi. A suo giudizio, in quell'epoca, i patriarchi erano del tutto indipendenti gli uni dagli altri, mentre il Τύπος è da considerarsi semplicemente come una legge dello Stato Romano al quale la Chiesa era naturalmente soggetta. In base a queste premesse viene giudicata l'azione del papa Martino I. In realtà un'attenta lettura dei documenti riguardanti quanto accadde in occasione della pubblicazione dell'Enoticon e, più tardi, nel 518, quando venne ristabilita la communione, ci permette di rilevare uno stato di cose ed un'affermazione di principii molto diversi. I papi Felice III e dopo di lui, Gelasio I, quali preposti alla guida dell'intera cristianità, al di là del caso dell'Enoticon, contestavano già all'imperatore il diritto di stabilire quale dovesse essere la norma di fede da professare nell'impero. Felice III scomunicò il patriarca Acacio e, nel 518, il valore di questa sentenza venne pienamente riconosciuto a Costantinopoli. Non solo, ma in quello stesso anno, per ristabilire la communione la Sede Romana impose come condizione al patriarca, ai vescovi, agli archimandriti, di sottoscrivere la dichiarazione di Ormisda (A. Thiel, Epist. Romanorum Pontificum, p. 852-854). Il contenuto di questa e quel che a proposito di esso dichiararono in presenza dell'imperatore e del senato i quattro metropoliti, rappresentanti del patriarca (A. Thiel, ibid. p. 859), sono delle testimonianze dalle quali chiaramente risulta la funzione di guida responsabile che la Sede Apostolica esercitava nell'ambito della Chiesa Universale. È da questa condizione di cose che bisogna muovere per comprendere e valutare l'azione di Martino I. Voler giustificare Costantino III per il fatto che il Τύπος si contentava di imporre il silenzio ai contendenti, significa sottovalutare l'importanza che il contenuto della fede aveva per gli uomini di quell'epoca. Ridurre poi il caso del papa Martino I a quello di un vescovo consacrato senza la dovuta autorizzazione del potere politico, vuol dire lasciarsi sfuggire l'essenziale della questione. All'epoca di Martino I come al tempo dell'Enoticon, nel rifiuto di questo come in quello del Τύπος, — e altrettanto dicasi della consacrazione di papi senza autorizzazione politica — si affrontavano in realtà due concezioni radicalmente diverse: Chiesa di Stato o Chiesa Universale. Per questa seconda, insieme a Martino I, optò Massimo che non era un occidentale e che la Chiesa Bizantina ha onorato del titolo di « Confessore ». Se d'altra parte, come riferiscono gli istoriografi, tanta fu l'avversione e l'odio con cui il popolo di Costantinopoli ripagò Costantino III per i maltrattamenti, più esattamente, per le torture, inflitti al vescovo di Roma e se lo stesso patriarca Paolo intervenne per impedirne l'esecuzione capitale, si può ben pensare che a giudizio dei contemporanei che non erano certo degli ingenui, il caso di Martino I non fosse, come l'imperatore avrebbe voluto far credere e come sostiene l'Autore, quello di un vescovo

illegittimo e ancor meno che egli fosse reo di alto tradimento. Quell'odio e quell'avversione esprimevano piuttosto il rifiuto della società bizantina — e il VI concilio ecumenico ne sarà la solenne conferma — di accettare la politica religiosa di Costantino III e l'esecrazione per i sistemi con i quali aveva cercato di imporla.

Queste nostre riserve ed altre di minore importanza, nulla tolgono alla lode che l'Autore merita per la ricerca sincera di imparzialità e per il modo scevro di passione con il quale ha cercato di riferire gli avvenimenti. Mentre ci congratuliamo con lui per l'edizione inglese testè apparsa del secondo volume, formuliamo i migliori augurii per il completamento dell'opera.

P. STEPHANOU S. J.

Travaux et mémoires, vol. IV Centre de Recherche d'histoire et de civilisation byzantines, Éditions E. de Boccard, Paris 1970, pp. 526, 4 tavv. f. t., 1 cartina e 2 figg.

Questo quarto numero della bella serie fondata e diretta dal prof. Lemerle si mantiene nella linea dei precedenti sia per la qualità che per la quantità dei contributi. Le sezioni sono salite a sei. Da una ' memoria ' di ben 228 pagine e che meriterebbe d'esser edita in volume indipendente, si passa a un *dossier*, cioè a una raccolta e interpretazione dei dati storici finora reperibili sul tema *I monaci e la città*; l'autore, Gilbert Dagron, si limita per ora a pubblicare quella che forse è la prima puntata di un lavoro più vasto: *Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, dov'egli affronta l'argomento con prospettive storiografiche piuttosto rare nel campo in questione (pp. 229-276). Molto più particolareggiati sono invece i temi della sezione ' Studi e documenti '. Si va da note di carattere ascetico-agiografico (José GROSDIDIER DE MATONS, *Les thèmes d'édifications dans la Vie d'André Ralos*, pp. 277-328), o prosopografico (Wanda - WOLSKA - CONUS, *De quibusdam Ignatiis*, pp. 329-360) o storico-geografico (Denise PAPACHRYSSANTHOU, *Hiérissos, métropole éphémère au XIVe siècle*, pp. 395-410; Peter SCHREINER, *Note sur la fondation de Monembasie en 582-583*, pp. 471-475) a contributi filologici originali e di notevoli conseguenze per la storia ecclesiastica o teologico-letteraria di Bisanzio (Jean GOUILLARD, *Une source grecque du Sinodik de Boril*: la *lettre inédite du patriarche Cosmas*, pp. 361-374; Jacques LEFORT, *Prooimion de Michel, neveu de l'archevêque de Thessalonique, didascale de l'Évangile*, pp. 375-394; Charles ASTRUC, *Le livre III retrouvé du Commentaire de Théodore Méliténiotès sur les Evangiles (Parisinus gr. 180)*, pp. 411-429). In mezzo a tanti temi pacifici trova posto una ricerca che sa di guerra, di pirateria e di ... affari, attestati col linguaggio impressionante dei documenti d'archivio: Michel BALARD, *À propos de la Bataille du Bosphore: l'expédition*

génoise de Paganino Doria à Constantinople (1351-1352), pp. 431-469). Jean-Pierre SODINI, con le sue *Notes sur quelques inscriptions de Chypre*, riesamina la lezione di sei iscrizioni già edite ed apre così una sezione nuova nei *Travaux et mémoires* (pp. 477-486). Irène SORLIN, continuando uno spoglio bibliografico di cui aveva dato già due saggi (cfr. *Travaux et mémoires*, II, pp. 489 ss.; III, pp. 423 ss.), offre un'altra puntata della sua rassegna su *Les recherches soviétiques sur l'histoire byzantine II. 1963-68* (pp. 487-517). Il pregio maggiore della rassegna ci sembra essere la sistematicità organica e la ricchezza di notizie sui singoli titoli registrati.

Limitandoci a un semplice accenno alle notizie che G. Dagron e J. Lefort ci danno su due loro missioni scientifiche al Monte Athos (pp. 521-524), ritorniamo alla *memoria* che occupa le prime 208 pagine.

Essa è frutto delle ricerche coordinate di un gruppo di studiosi: Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssantou e J. Paramelle. Ha lo scopo di offrire un'edizione critica di « tutte le fonti greche fondamentali per la storia dei Pauliciani » (p. 1), come promette pure il titolo: *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure: texte critique et traduction*. Le fonti qui pubblicate sono: *La Storia dei Pauliciani* di Pietro Siculo (pp. 3-68); il *Sommario sui Pauliciani* di Pietro l'Igùmeno, che secondo il *Vatic. gr. 511, f. 80v* dovrebbe identificarsi con Pietro Siculo (pp. 69-98); il *Racconto sulla ricomparsa dei Manichei* e una *Lettera* del patriarca Fozio (pp. 99-184); tre *Formule di abiura* fatte giurare ai pauliciani che eventualmente si convertissero al Cristianesimo ortodosso (pp. 185-207). È superfluo ricordare che questi testi sono forniti di introduzioni, apparato critico e, talora, di appendici illustrative. Certo questa loro edizione non è la *princeps*, ma quasi sempre è la prima edizione veramente critica, la quale fa progredire essenzialmente la costituzione del testo e spazza via vari errori o inesattezze in cui erano incorsi gli editori precedenti, per lo più anteriori al nostro secolo.

Abbiamo dinanzi, in conclusione, un eccellente strumento di ricerca storica e religiosa sul conto dei Pauliciani; strumento il cui uso è facilitato sensibilmente da un accurato ' indice ' dei termini greci più notevoli (pp. 208-226).

C. CAPIZZI S. J.

Apostolos E. VACALOPOULOS, *Origins of the Greek Nation. The Byzantine Period, 1204-1461*. Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1970. Pp. XXVIII + 401.

Ever since Professor Vacalopoulos's appointment at the University of Thessalonica in 1943 he has pursued his research into the origins of the new Greek nation out of the ruins of the old Byzantine

Empire. In 1961 he considered that his work, although much further labour has yet to be done, should be published in order that it might aid towards a future synthetic study for which he has very adequately prepared the way. Here we have an English translation of this first volume. This takes the reader up to the fall not merely of Constantinople in 1453, but also of the empire of Trebizond in 1461. The significance of the starting point for the Byzantine period here studied, 1204, is that Professor Vacalopoulos is convinced from his studies that the taking of Constantinople by the leaders of the Fourth Crusade and the events which followed, provoked on the Greek side a new consciousness of their unity. This was a long way from any modern or 19th century notion of nationhood but it was a beginning.

The ethnic origins of the Greek nation is treated at the beginning of the book, with interesting and careful accounts of earlier settlements by the Slavs in the seventh century, by the Albanians probably from the twelfth century, by successive groups of Vlachs, some of them Latin speaking, at different periods. Finally there are Frankish groups, namely, the Latins who settled at various periods after 1204, but who were few in number and rapidly assimilated. The Turkish component was limited by the fundamental difference in religion. After 1204 the term Hellene tended to replace Roman, and Hellas became descriptive not merely of Greece proper but of the Greek-speaking lands of the Empire. This usage did not last with the recapture of Constantinople in 1261, but later revived. To the emperors of Nicaea in the period 1204-1261 must be given the credit for the emphasis on things Greek, including the reawakening of interest in the achievements of classical Greece.

Chapter seven is of particular interest, describing the situation of the Orthodox Church in a swift survey which ranges over the centuries when the Turks pressed on towards final conquest, and at the same time the contacts of people and clergy with the Latin powers and their Latin clergy were such as to encourage anything but trust. This isolation of a people caught between Turks and Latins was reflected in the inflexible attitude of the Greeks towards any projects of reunion with Rome. At times this led to much petty theological bickering, but the basic differences lay elsewhere, and were merely reflected in theological positions. Throughout this book the looming menace of inevitable Turkish conquest, with its effect on the men of the time, is very well brought out. Yet there is a detachment, also, which is most impressive in the description given of Turkish conquest and later colonialization and economic reconstruction.

The book ends with a description of the Greek scholars who sought refuge in Italy and other Western countries. In their homeland all that was left was the dream of national liberation. All sections of this impressive book are very well documented, and local traditions and popular songs of the period are used with telling effect to illustrate a mood or a reaction. One difficulty which I found in reading this work of Professor Vacalopoulos was the time-range of each chap-

ter. One's attention was rushed from something in the thirteenth century to the fifteenth and back again. Even though the general theme of each chapter was clearly presented, the evidence was hard to weigh because the particular background of each episode or example was not always presented. This is as much a tribute to Professor Vacalopoulos's erudition as evidence of my ignorance of such a sweeping vision of history.

The English translation has been well done by Ian Moles, and the author has himself revised the text. A very useful collection of maps is given at the end. I hope that it will not be too long before the subsequent volumes of this study are translated into English.

P. O'CONNELL S. J.

Varia

AA.VV., *Novellistica italo-albanese: Racconti popolari di S. Sofia d'Epiro – S. Demetrio Corone – Macchia Albanese – S. Cosmo Alb. – Vaccarizzo Alb. – S. Giorgio Alb.* (= « Studi Albanesi », pubblicati dall'Istituto di Studi Albanesi dell'Università di Roma sotto la direzione del Prof. Ernesto KOLIQI – *Tradizioni popolari degli Albanesi d'Italia*, vol. II), Leo S. Olschki Editore Firenze, 1970, pp. XXX + 446, 1 cartina e 5 tavv. f.t.

In questo secondo volume della nuovissima collana *Tradizioni popolari degli Albanesi d'Italia* vedono la luce una novantina di pezzi narrativi, tramandatici finora dalla sola tradizione orale. Si tratta di fiabe, filastrocche, racconti di animali, facezie e aneddoti colti dal vivo nei sei Comuni o Paesi elencati nel titolo del volume, tutti siti in Calabria, a sud del fiume Crati, in provincia di Cosenza, e popolati dagli Albanesi nel secolo XV, dopo esser sfuggiti all'invasione turca.

I racconti sono stati registrati direttamente da quattro giovani studiosi — Pina Giampietro, Elio Miracco, Costantino Bellucci e Francesco Matranga —, i quali se li son fatti raccontare da gente del popolo (bambine, donne di mezza età, vecchie, giovani contadini, vecchi ...), in genere di cultura elementare o, addirittura, analfabeta. Alla registrazione in magnetofono è seguita la trascrizione nell'originale albanese; nel volume il testo albanese è accompagnato dalla traduzione italiana e dalle indicazioni necessarie per lo studio sistematico del materiale offerto: luogo di incisione, data, nome e cognome, età, professione, indice d'istruzione e discendenza del narratore o della narratrice; eventuale designazione del ' tipo narrativo popolare ', a cui appartiene il pezzo narrativo, secondo la classificazione compilata da Antti Aarne e Stith Thompson in *The Types of the Folktale*, FF Commincations N° 184, Helsinki 1961.

Certo, per apprezzare la bellezza letteraria di questi testi popolari, bisogna saper bene la lingua albanese. Ma se ne può avere un'idea

indiretta attraverso la traduzione italiana, eseguita con cura e buon gusto: il lettore vi respira subito l'atmosfera spontaneamente poetica, caratteristica dei vari generi in cui sono classificati i novanta testi.

Sotto l'aspetto storico-culturale, il loro interesse è multiplo. I problemi a cui danno origine questi racconti a volta a volta idillici, satirici, comici, tragici, beffardi, pietosi, gioiosi, tristi, sono molti: riflettono tradizioni o momenti di vita anteriori al secolo XV o posteriori? Sono nati originariamente tra gli Albanesi o in ambiente balcanico-bizantino? Nella loro redazione attuale, si presentano allo stato puro o hanno subito rimaneggiamenti sotto l'influsso ad esempio, delle tradizioni popolari dell'ambiente italiano circostante? La religiosità soggiacente a molti di essi è di tipo ortodosso-orientale o cattolico-occidentale?

Questa problematica già basta a dar un'idea dell'importanza culturale di questa raccolta di ' tradizioni popolari ' e del merito di chi l'ha concepita ed attuata.

C. Capizzi S. J.

P. Ludger Bernhard, *Die Chronologie der syrischen Handschriften* (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 14), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971, xx + 186 pp.

Anyone who has had much to do with the dates of Syriac MSS. as presented in the catalogues and who is aware of the correct rules by which they ought to be converted into dates of our era, will be well acquainted with the fact that errors of conversion are all too frequent. Indeed, as Bernhard shows with abundant examples, none of the catalogues before that of William Wright for the Syriac MSS. of the British Museum of 1872 and lamentably few afterwards succeeded in correctly applying the rules with any degree of consistency. Furthermore, no serious investigation has ever been made into the extent to which the theoretical rules are actually valid. Bernhard's work, which intends to be an exhaustive study of the dating of Syriac MSS., fills, therefore, a very real need.

In the first part, after presenting the problems posed by the conversion of dates in Syriac MSS., Bernhard portrays the actual practice followed by cataloguers, both oriental and occidental, as compared with the rules proposed by scientific chronologists. In the second part, he examines the available cases of dated MSS. to determine *a posteriori* the relationship between the eras used and ours. He wisely divides the MSS. according to the ecclesiastical communities from which they originate and shows that the relationship of eras varies somewhat according to the community and the period of the MS. The divergences are due to the date of the New Year, which differs especially with the Melkites, and to the arrival of European influence,

which penetrated the different communities at different dates. Besides the Seleucid and creation eras, that are the principal ones found in Syriac MSS., he also considers the other eras that are often encountered as synchronisms, especially Greek indictions, the Muhammadan and Incarnation eras. The last is shown to be a source of confusion, for it can represent either an A. D. date in our era or a mere pseudo-era that in reality stands for a constant difference of years from the principal era used in the MS. that varies notably from one community to another.

In the final 15 pages Bernhard gives a very useful and concise summary of the principles of chronology for the dates of Syriac MSS. This includes four precise rules for the conversion of Seleucid era dates and four others for those of the creation era. One cannot but hope that they will be sedulously heeded in the future by cataloguers, historians and all others who have to deal with the dates of Syriac MSS.

This first scientific investigation of the subject has been conducted with most praiseworthy thoroughness. It is not, nonetheless, as exhaustive a treatment as it might have been. Understandably, it limits itself to a consideration of MSS. described in published catalogues, but even among these there are surprising lacunae that include not merely minor collections, but even large and important ones such as those of Séert, Diarbekir and Mardin, described by Scher and even the MSS. of the Vatican Library described by Mai, Van Lantschoot and Scher. Moreover, since the chronology of Syriac MSS. is really that of the Syriac-using churches, the material might profitably have been augmented by the exploitation of the Christian Arabic MSS. produced by these same churches. The recent Nestorian material is too meager to justify generalizations.

The chronological questions considered include the most important ones, but some secondary points have been ignored, such as the date when the Gregorian calendar was introduced into each community, whether officially by ecclesiastical authority or unofficially by the private initiative of scribes. The difference or absence of difference of dating in Syrian and Melkite Catholic MSS., is never even referred to. Even with regard to Chaldean MSS. one should distinguish between the Diarbekir patriarchate, in which A. D. dates are common early in the 18th century, and the Mosul patriarchate, in which they do not appear until the end of the century. One may also note that the pseudo-era of the Ascension found in some Nestorian MSS. is practically ignored, even though it can be useful when the principal Seleucid date is lost. Furthermore, the problem of the equivalence of Syriac months under the Sassanid dynasty raised by Higgins in *Traditio* 11 (1955), 3-17, ought at least to have been mentionee.

Even Bernhard's rules for the conversion of dates are not as complete as they might be, for they ignore the introduction of the Gregorian calendar, according to which Seleucid dates should presumably be converted after 1582. Accordingly, the dates that require

a subtraction of 312 years instead of the normal 311 will no longer include all between the 1st of October and the 31st of December, but only between the 1st of October and, depending on the century in question, the 18th to 21st of December.

In a work of this nature accuracy is important for the avoidance of confusion. There are, nonetheless, at least three misprints in numbers: 2128 on p. 121 should read 2121, 331 on p. 135 should be 311 and 1713 on p. 141 should be 2022. Moreover, 716 and 745 of the Martyrs, mentioned on p. 17 as the dates of the Coptic Patriarch Zacharias, should be more accurately converted into A. D. 999/1000 and 1028/9. As for Assemani's figures, 1010 to 1034 A. D., these do not represent an erroneous conversion, but the real dates of this patriarch as known from other sources.

Finally, one would appreciate at least a footnote to certain statements in the earlier part of the book whose interpretation needs considerable modification in view of the researches that appear in the latter part. For example, the assumption on p. 11 that the Assemanis used the Seleucid era for dating from their childhood is revealed as almost certainly erroneous. The same can be said of the assumption on p. 46 that East Syrian cataloguers were acquainted in their childhood with the use of a Seleucid reckoning of years based on a New Year's date of the 1st of January. It is clear, however, that the lacunae, errors and other shortcomings that I have pointed out do not seriously detract from the excellence of this extremely valuable work.

W. F. MACOMBER S. J.

Jean-Paul REY-COQUAIS, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, publication commencée par L. JALABERT, S. J., et R. MOUTERDE, S. J., continuée par l'Institut Fernand-Courby (Université de Lyon), tome VII: *Arados et régions voisines, Nos 4001-4061*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1970, pp. 118, 2 cartine e 16 tavv. f. t.

Osserviamo innanzi tutto che le iscrizioni contenute in questo volume della ben nota collezione non sono 62, come potrebbe far credere la numerazione che accompagna il titolo, ma 66, perché quattro numeri sono ripetuti. In secondo luogo diciamo subito che l'interesse di queste iscrizioni, nel loro complesso, è molto inferiore a quello delle altre raccolte nei volumi precedenti. Si tratta, nella stragrande maggioranza dei casi, di epigrafi brevi, frammentarie, di ardua decifrazione e dal contenuto vario, ma raramente importante: ex-voti, oscure commemorazioni, epitaffi ... Ma, tra quelle che emergono per importanza prosopografica o storica, ce n'è una, già molto studiata (N° 4028), e che il Rey-Coquais ha sottoposto a un'indagine minuziosa e dottissima (pp. 55-67). Essa contiene i privilegi di cui

godeva ancora sotto l'imperatore Valeriano (254-259) il tempio fenicio di Baitocaece, presso Arados, che ancor oggi è il santuario fenicio meglio conservato. L'interesse maggiore della vasta iscrizione è costituito dal fatto che essa riproduce i testi dei documenti che contengono i privilegi del santuario: un decreto rescritto dell'imperatore Valeriano (in latino); una lettera e un memorandum decreto di Antioco I o II (324-262/1 oppure 287-247 a.C.); un decreto della *polis*, « mandato al divino Augusto » (pp. 56-57).

I titoli cristiani sono soltanto quattro (N° 4042 *bis*, 4047, 4050, 4053); è degno di rilievo il N° 4050 (d'epoca imprecisata, ma certamente paleocristiana), a causa della sua formula iniziale [Ἰη]σοῦς ὁ Χ(ριστὸ)ς τοῦ Θ(εο)ῦ υ(ἱὸ)ς, già studiata dal P. Mouterde (p. 80, con la n. 1). Come sono relativamente poche le iscrizioni cristiane, così sono scarse quelle finora inedite (N° 4021, 4024, 4026, 4040, 4042 *bis*, 4047, 4047 *bis*, 4052), e più scarse ancora quelle in latino (N° 4007, 4009) o con una parte del testo in latino oltre che una parte in greco (N° 4016, 4028). Questa scarsezza d'importanza della maggioranza dei titoli non ha impedito tuttavia al Rey-Coquais di compilare un volume d'alto valore scientifico. La sua introduzione generale (pp. 15-24), l'edizione del testo delle singole epigrafi, il commento linguistico-storico-geografico che le accompagna, tutto l'apparato degli indici, delle tavole e delle cartine attestano una preparazione eccellente e una somma di lavoro degna di ammirazione. Per averne un saggio, si vedano le 45 testimonianze epigrafiche e letterarie che menzionano alcuni personaggi di qualche zona (Arados e Marathos) dell'area, da cui provengono le iscrizioni pubblicate in questo volume (pp. 87-90).

C. CAPIZZI S. J.

Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam*. The "Heresy of the Ishmaelites", E. J. Brill, Leiden 1972, pp. XIV + 172.

Questo saggio, dal titolo onesto che ne circoscrive scopo e limiti, ha una prima parte introduttiva; la seconda descrive il contesto storico nel quale si svolse la vita di Giovanni Damasceno; la terza e la quarta studiano due testi islamologici attribuiti a lui. Seguono, in appendice, l'originale greco e la traduzione inglese dei testi esaminati. Una bibliografia e un indice analitico concludono il volume.

Ci soffermiamo sul problema critico della attribuzione, perché ne dubitano patrologi e bizantinisti insigni. Al Kotter l'*Eresia degli Ismaeliti* non sembra autentica. Beck concede semmai che la *Disputa di un Saraceno e di un Cristiano* sia attribuibile con maggiore probabilità al Damasceno piuttosto che a Teodoro Abū Qurra.

Sahas non pretende anticipare il giudizio autorevole di chi sta pubblicando l'edizione critica delle opere del Damasceno. Gli basta che il testo sugli Ismaeliti sia noto appena pochi decenni dopo la com-

posizione della somma di cui farebbe parte, la *Fons Cognitionis*, che è sicuramente del Damasceno. È che da allora gli sia attribuito (p. 66). Anche per la *Disputa* il suo argomento è minimista. Dato e non concesso che il testo, nella sua forma attuale, non sia di mano del Damasceno, la sostanza e il pensiero sono suoi (p. 102). Sahas fa l'esegesi dei due testi.

Ne risulta che l'autore della *Eresia degli Ismaeliti* ha una diretta conoscenza dell'Islam. La chiama anche setta dei Saraceni, o degli Agareni, sottolineando il legame con Abramo. I Saraceni sono per lui *Sara-kenoi*, vuoti di Sara, perché discendenti dal figlio che Abramo ebbe invece da Agar. Il loro Dio è unico, non generato, né generante. Hanno una cristologia e una teologia del profetismo. Nel discutere l'aspetto ereticale della loro dottrina, l'eresiografo sfida i Musulmani a provare il profetismo di Maometto. E risponde *ad hominem* alle accuse che essi rivolgono ai Cristiani di essere « associatori », cioè corruttori del monoteismo, chiamandoli di rimando « mutilatori », perché separano Dio dal Verbo e dallo Spirito, di cui pure parlano. Ancora *ad hominem* risponde all'accusa di idolatria della croce, citando in causa il culto della Ka'ba.

Nella *Disputa* il Saraceno afferma che Dio è causa di tutto, quindi anche del male. Infatti forma il figlio adulterino nel seno della adultera. Il Cristiano risponde che Dio ha creato durante i sei giorni del Genesi. In seguito, le creature dotate di potenza generativa sono causa delle singole generazioni.

Questo discorso rientra nella secolare discussione patristica sull'origine del male. Sahas vi fa cenno, appena sfiorandone l'importanza per la storia del pensiero cristiano. In questo caso la sua traduzione dal greco non è abbastanza precisa. Segnaliamo due sviste nel citare l'impaginazione del Migne (pp. 142 e 155). In sede islamologica si potevano tentare ulteriori approfondimenti. Per esempio, *Xabar*, detto del pianeta Venere e tradotto dal greco *megale*, invece che traslitterazione dell'arabo *kabar* o *akbar*, potrebbe riferirsi a Hobal divinità preislamica venerata secondo Ibn al-Kalbi, alla Mecca (cfr. p. 87 n. 3). La storia della cammella, citata dall'eresiografo poteva ispirare una ricerca su questa leggenda coranica che non troverebbe analogie nella letteratura aggadica e sarebbe perciò tipicamente araba preislamica (pp. 91-92). Circa il manoscritto vaticano con altra opera islamologica del Damasceno, bisognava prima di tutto controllare l'unico riferimento che ne dà Adel Th. Khoury. In realtà il Mai, al luogo citato da Khoury, non ne parla.

Sahas, pur lodando la serietà e la dialettica nei due testi, non approva l'inserimento della *Eresia degli Ismaeliti* fra le eresie cristiane. Vi scorge l'errore metodologico di ridurre un'altra religione alle dimensioni e ai valori della propria. L'obiezione è vera, in astratto. Non lo è nel caso ipotizzato: *L'Eresia degli Ismaeliti* apparterebbe al trattato *De Haeresibus*, seconda parte del *Fons Cognitionis* di Giovanni Damasceno. Quel trattato suppone la suddivisione, fondata su un versetto paolino, di Barbarismo, Scitismo, Ellenismo e Giudaismo, cui

tutte le eresie farebbero capo. L'indole ne sarebbe del tutto apologetica per mettere in guardia i Cristiani contro errori religiosi, tanto più pericolosi quanto più affini alle loro credenze. Sull'*humus* fecondo delle dispute trinitarie e cristologiche, a parte la pressione politica ed economica, l'Islam esercitava un'attrazione proselitista. L'apologetica cristiana cercava di controbilanciare questa attrattiva.

Nonostante queste osservazioni critiche, riconosciamo i meriti della monografia. Fa il punto circa le ricerche su due testi attribuiti al Damasceno. Ne illumina la ricchezza e l'importanza esemplare per la storia di un dialogo cristiano-musulmano non sempre rimasto a quel livello.

V. Poggi S. J.

Wegzeichen, Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA, herausgegeben von Ernst Chr. Suttner und Coelestin Patock OSA (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 25), Augustinus-Verlag, Würzburg 1971, xxxix + 479 Seiten.

Freunde und Kollegen haben dem um die ostkirchlichen Studien hochverdienten Fachwissenschaftler diese Gabe zur Vollendung des 60. Lebensjahres (am 15.12.1971) bereitet. Wie aus dem Vorwort seines Ordensprovinzials und einem kurzen Lebenslauf (S. XV-XVII), dem ein Verzeichnis der Werke beigegeben ist (XVII-XXI), hervorgeht, ist aber P. Hermenegild Biedermann nicht nur seit Jahren Inhaber des Lehrstuhls für die "Kunde des christlichen Ostens" (seit 1965 o. Professor), Begründer der Zeitschrift "Ostkirchliche Studien" (mit wertvoller Bibliographie) und Leiter der von Prof. G. Wunderle begründeten Monographienreihe "Das östliche Christentum", sondern er hatte auch als Provinzial der deutschen Augustinerprovinz Gelegenheit, ostkirchliches Leben in den Emigrantenkirchen der USA und von Kanada wie in Äthiopien persönlich kennenzulernen. Über das Ostkirchliche Institut der deutschen Augustiner in Würzburg berichtet P. Coelestin Patock (XXII-XXXIX). Die Mitarbeiter an dieser Festschrift sind in der Tabula Gratulatoria (VIIff.) aufgezählt. (Unter ihnen befinden sich drei Vertreter des Pontificium Institutum Orientale).

Die 28 Artikel sind auf drei Teile verteilt (vgl. S. VI). Teil I enthält 13 Beiträge über die griechische Kirche (überwiegend Themen aus der Patristik, aber auch aus neuerer und neuester Zeit). Es folgen in Teil II 5 Beiträge über das Gebiet der altorientalischen Kirchen und in Teil III 10 Aufsätze, die sich mit Fragen der slavischen Kirchen befassen. Genau genommen behandelt aber der erste Artikel von Teil III — Verfasser ist der serbisch-orthodoxe Professor Dimitrijević — ein nicht nur slavisch-orthodoxes, sondern allgemein-orthodoxes Thema (Theologie der Heiligkeit in der orthodoxen Eucha-

ristiefeier). Das gleiche gilt inhaltlich vom letzten Beitrag (Der orthodoxe Gottesdienst in der Welt von heute) des rumänisch-orthodoxen Professors Branişte, wobei noch die Frage entsteht, zu welchem Einflußgebiet man die rumänische Orthodoxie rechnen soll, zum slavischen oder griechischen — oder zu beiden. Neben mehreren orthodoxen Autoren fehlen auch evangelische nicht. So steht zu Beginn die Studie von Professor Meinhold (Die Anschauung des Ignatius von Antiochien von der Kirche), ein Beitrag, der eine große Annäherung an die katholische Überlieferung zeigt.

Bei der Vielfalt der behandelten Gegenstände kann in einer Präsentation der Festschrift nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. So würden wir z. B. im letzten Artikel von Branişte (473ff.) bemerken, daß jene Merkmale, die er als wesentlich für den orthodoxen Gottesdienst, im Unterschied zu den anderen christlichen Kirchen, hinstellt, sich gleichfalls in der katholischen Kirche dort finden, wo noch katholisches Bewußtsein vorhanden ist. Die Vorschläge dieses Verfassers für eine Anpassung des orthodoxen Kults an die Verhältnisse der Gegenwart finden wir gemäßigt und annehmbar.

B. Schultze S. J.

Edoardo Volterra, *Il problema del testo delle costituzioni imperiali*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1971 (Estratto da: *Atti del II Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto* — Venezia *18-22 Settembre 1967*), pp. 821-1097.

In questo suo nuovo volume l'A. riprende ed approfondisce un tema già affrontato in due scritti precedenti: *Quelques remarques sur le style des constitutions de Constantin* (= *Mélanges Lévy-Bruhl*, Paris 1957, pp. 325-334) e *Intorno ad alcune costituzioni di Costantino*, in *Rendiconti Acc. dei Lincei*, Cl. Scienze Morali, Ser. VIII, 13 (1958), pp. 62-76. Il tema o, meglio, il problema è di critica testuale: il testo delle costituzioni imperiali, così come esse ci sono state tramandate dai quattro Codici Ermogeniano, Gregoriano, Teodosiano e Giustinianeo, prescindendo dal fatto (già abbastanza studiato) se sia stato deformato da interpolazioni o no, è proprio tale quale esso uscì dalla penna o dalla cancelleria imperiale? Non subì esso nessuna modifica prima o all'atto della codificazione? Nei due studi suaccennati la risposta era senz'altro positiva; anzi il prof. Volterra avanzava l'ipotesi che « il testo delle costituzioni imperiali, quali ci sono conservate nei quattro Codici, nelle raccolte dei *iura* e delle *leges*, negli scritti dei giuristi classici, sia ben lungi dall'essere il testo che originariamente era stato promulgato dall'imperatore o che era stato redatto dalla sua cancelleria. Quasi sempre questo testo, di solito piuttosto lungo, contenente la motivazione della disposizione imperiale, i richiami al diritto precedente, non di rado esposti in forma enfatica e retorica, è

stato ridotto e sunteggiato da un funzionario o da un giurista, il quale aveva estratto dal provvedimento imperiale o dalla corrispondenza scambiata fra imperatori e subordinati la frase che conteneva l'ordine o la decisione del Principe, dando così ad essa il valore di affermazione di una norma legislativa o di un principio giuridico » (p. 826). Alla luce di questa ipotesi, già fondata su una notevole documentazione, il prof. Volterra propose una teoria dalle conseguenze molto più sconvolgenti di quanto non apparisse dalla sua formulazione pacata e cauta: « In questa attività, diretta a trarre dalle varie forme di espressione della volontà imperiale la norma giuridica e a formularla concisamente, può vedersi una delle più importanti realizzazioni compiute dai giuristi romani, i quali non solo riducono e traducono in regole precise gli ordini e le decisioni degli imperatori, dando spesso a risoluzioni di casi isolati e concreti portata generale di principio astratto, ma li coordinano al sistema giuridico. Tale attività ha potentemente contribuito a far sorgere e ad ordinare quell'insieme di norme e di istituzioni che agli storici moderni appare cronologicamente distinto dal diritto precedente ed a cui si suole dare il nome di diritto o di legislazione imperiale. Nell'esercizio di tale attività, svolta sotto l'egida dell'autorità imperiale, la giurisprudenza romana compie sotto vari aspetti funzione creativa di diritto » (*Intorno ad alcune costituzioni di Costantino*, cit., p. 71).

Al prof. Mario Amelotti questa 'complessa dottrina' del Volterra è apparsa troppo ' pessimistica '. Perciò, pur accogliendone vari punti anche essenziali, le ha mosso contro varie critiche (cfr. M. AMELOTTI, *Per l'interpretazione della legislazione privatistica di Diocleziano*, Milano 1960, pp. 32-50). Ora, lo scopo principale, se non esclusivo, di questo libro è proprio, come dice il prof. Volterra, « saggiare il fondamento » di tali critiche, che egli riassume limpidamente nelle pagine 827-829.

Saggiare il fondamento di un'affermazione significa esaminare gli elementi logici che lo costituiscono. Nel nostro caso tali elementi sono di natura positiva, e la loro consistenza è assicurata soltanto dai risultati di una ricerca positiva intorno alle costituzioni imperiali e a tutte le fonti utili a illuminarne la formazione del testo. Proprio questa è la ricerca compiuta dal prof. Volterra.

La massa delle fonti che egli ha scrutato è impressionante: scritti di Gellio e di Cicerone, epistolario di Plinio il Giovane e Traiano, l'operetta *Divi Hadriani sententiae et epistolae*, scritti di Giuliano l'Apostata, il Digesto, le opere dei giuristi classici, le Novelle di Giustiniano, centinaia di iscrizioni e di papiri greci e latini dal contenuto giuridico ...

Da queste fonti egli ha ricavato un gran numero di dati o elementi storici, stilistici, formali, ecc., che gli hanno permesso di confrontare in modo fecondo le costituzioni conservate nei Codici di Teodosio e di Giustiniano con quelle (talora le stesse) provenienti da altre fonti. La conferma più persuasiva della dottrina del prof. Volterra e la conseguente vanificazione delle critiche del prof. Amelotti scatu-

riscono proprio da tali ' confronti oggettivi '. Essi rivelano i vari procedimenti seguiti dai compilatori dei Codici nel codificare le costituzioni imperiali. Qui basti accennare al fatto che essi talora desumono dal testo originario soltanto la parte dispositiva tralasciando ogni motivazione ed altri elementi (cfr. per esempio la sorte subita da due costituzioni di Giuliano l'Apostata nei Codici di Teodosio e di Giustiniano e negli *Scholia Vaticana*, pp. 915-919), oppure modificano ed alterano, sunteggiandola, la parte dispositiva, quando non la riducono alla frase centrale che poi riproducono costantemente con la *inscriptio* e la *subscriptio* (cfr. pp. 1027-1081). Le conclusioni deducibili da tali ricerche sono state riassunte ed elencate schematicamente nelle pagine 1094-1097. Esse, come suggerisce esplicitamente il prof. Volterra, pongono nuovi problemi sulla formazione del testo delle costituzioni imperiali inserite nei Codici. Il più importante è « se anche presso la cancelleria imperiale veniva svolta opera di riduzione e di sunteggiatura dei testi delle disposizioni imperiali e se i testi di quelle che venivano ufficialmente pubblicate ed affisse o di cui venivano rilasciate copie a privati o a funzionari erano già stati ufficialmente ridotti o sunteggiati » (p. 1097).

Va da sé che solo il lettore competente saprà apprezzare giustamente un lavoro di esemplare rigore scientifico come questo. Esso tuttavia può rendere buoni servizi non solo ai romanisti, ma anche ai bizantinisti, agli storici di Roma e del mondo tardo-antico, ai cultori di storia ecclesiastica e, molto più di quanto il titolo non lasci indovinare, agli studiosi di diplomatica imperiale. Amiamo credere che Franz Dölger avrebbe accolto con piacere questo libro.

C. Capizzi S. J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Balkan Studies. A biannual publication of the Institute for Balkan Studies, volume 12 (1971) No. 1, Thessaloniki 1971, p. 322.

Questo numero della pregiata rivista è dedicato alla memoria del suo fondatore prof. Basil S. Laourdas (1912-1971), già professore di letteratura e cultura greca in alcune scuole secondarie, poi studioso a Dumbarton Oaks Institute (Washington, USA), e finalmente direttore dell'Istituto di studi balcanici a Tessaloniki. Oltre la sua biografia (di C. Tsourkas) vi troviamo la sua bibliografia, e alcuni elogi scritti in occasione della sua morte. Il resto del presente numero contiene degli articoli e recensioni riguardanti gli studi balcanici, come di solito.

M. Lacko S. J.

Otto Böss, *Die Lehre der Eurasier*. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München, Bd. XV Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961, 130 S.

Le mouvement eurasiste regroupait entre 1920 et 1935 de nombreux représentants éminents de l'intelligentsia russe dans l'émigration. A l'écart des partis politiques, il se proposait par une philosophie de l'histoire russe et en tenant compte du phénomène soviétique, de jeter les bases idéologiques de la future Russie. Géographiquement l'Eurasie coincide environ avec le territoire de l'actuelle URSS; les eurasiens prétendaient démontrer son unité et son originalité du point de vue historique, culturel et géographique, soulignant très fortement les caractéristiques qui l'opposent à la culture européenne.

L'ouvrage de Böss est la première, (et probablement encore l'unique) synthèse assez complète des théories eurasistes dans une langue occidentale. Utilisant l'abondante littérature eurasiste, il fait un exposé critique de l'interprétation eurasiste du sens de la révolution russe (chap. 1), des thèses fondamentales des eurasiens (chap. 2 & 3) et trace un aperçu succinct du programme politico-social (chap. 4).

Plusieurs problèmes soulevés par le mouvement eurasiste restent actuels; mais son idéologie et son programme appartiennent déjà à l'histoire. L'auteur pouvait donc légitimement tracer un bilan, qui dans son ensemble restera valable et définitif.

Ch. INDEKEU S. J.

Sergei BULGAKOV, *Il Paraclito.* Edizioni Dehoniane, Bologna 1971. Pp. 543.

This is the first complete translation into Italian of the second of Bulgakov's three works on the Holy Trinity, in many ways his most characteristic work. The translation has been done by Fausta Marchese and it reads easily. A most useful introduction has been written by Pier Cesare Bori, whose own recent work on the notion of Communion shows a deep knowledge of Bulgakov's theological thought. The price of this work is high, but granted the restricted readership for this kind of work it is not unreasonable.

A magisterial review of the original Russian version of this work has already appeared in the *Orientalia Christiana Periodica* III (1937), pp. 674-680, written by Father Bernard Schultze, S. J. in Latin. There is nothing that is worth adding except that the lapse of time between the original Russian version and this Italian translation makes the consideration of the Holy Spirit by Bulgakov somewhat deficient both with regard to bibliography as also in relation to the modern Catholic consideration of the Church. It is well known that Bulgakov wished to maintain the difference between East and West on the procession of the Holy Spirit as a fundamental difference, and not rather as a difference in modes of expressing the same doctrine. This led him to several contradictions. However, Bulgakov will be found very much *ad rem* by modern Catholic readers in many areas of theology after the work of Vatican II.

P. O'CONNELL S. J.

Cahiers Archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen Age, publiés par André GRABAR et Jean HUBERT, XXI, Éditions Klincksieck Paris 1971, pp. 232, con numerose figg. nel testo e fuori testo.

È un piacere presentare un numero come questo della magnifica rivista fondata oltre vent'anni or sono da A. Grabar e ancora diretta instancabilmente da lui. Com'è successo in fascicoli precedenti, questo presenta un interesse speciale per l'Oriente cristiano. Su dodici contributi, otto riguardano l'arte o l'archeologia dell'area bizantina, della Mesopotamia e dell'Armenia, svolgendo temi o prettamente

sacri o connessi talora con la prassi religiosa. Qui ci basti ricordare lo studio sulla forma e la struttura dei braccialetti di lusso romani e bizantini dal II al VI secolo, di Claude Lepage (pp. 1-23); la magnifica indagine dei coniugi Michel e Nicole Thierry sulla cattedrale armena di Mrèn e sulla sua decorazione plastica e pittorica (pp. 43-77); la rassegna critica di affreschi del secolo XI a Corfù, di P. L. Vocotopoulos (pp. 151-180); la ricerca minuziosa e densa del Grabar sulle miniature che accompagnano la *Cronaca* di Giovanni Skylitze, nel ms. della Biblioteca Nazionale di Madrid, *Matritensis II* (pp. 191-211); e infine il contributo di Rainer Stichel alla storia del *semantron,* il noto strumento di avviso dei monasteri orientali, al quale dedicò uno studio anche il Millet (pp. 213-228).

Pur rinunciando a ogni tentativo di analisi critica, possiamo permetterci di affermare che tali articoli si impongono al lettore per ampiezza e solidità di documentazione scientifica e per chiarezza di esposizione.

C. Capizzi S. J.

Robert E. Carter, S. J., *Codices Chrysostomici Graeci III, Codices Americae et Europae occidentalis,* Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1970, pp. 169.

This is the second volume which Fr. Carter has prepared for this series, and he catalogues here the Greek manuscripts of Chrysostom in the United States, Sweden, Denmark, Holland, Belgium, Switzerland, and Spain. The manuscripts and their contents are described fully, in a format which is clear and concise, and a copious appendix and index facilitate access to the writings catalogued. They are especially useful for dealing with writings which are difficult to identify in terms of the titles and texts in the standard editions. This volume is, then, another major contribution to the process of bringing order into the chaos which has traditionally plagued editors of Chrysostom, and, when the monumental task of cataloguing the Chrysostom manuscripts in France and Italy has been completed, the scholarly material which this series has provided should form the starting-point for a new era in the editing and study of Chrysostom's writings.

G. H. Ettlinger, S. J.

Pia Compagnoni, *Terra Santa,* La Franciscan Printing Press della Custodia di Terra Santa, in collab. con l'Opera Italiana Pellegrinaggi Paolini, Milano 1972, p. 302.

L'a. è andata spesso come guida dei « pellegrinaggi paolini » in Terra Santa. Ciò che leggiamo in queste pagine non è una semplice guida turistica, ma un vero « libro di pellegrino » di alta potenza meditativa.

T. Špidlík S. J.

C. W. CRAWLEY, *John Capodistrias: Some unpublished documents* (= Institute for Balkan Studies, vol. 114), Thessaloniki 1970, p. 109.

La corrispondenza di Capodistrias fu pubblicata in 4 volumi a Ginevra nel 1839 da A. E. Bétant. Secondo il nostro autore in questi volumi furono pubblicate solo le lettere che mostrano Capodistrias nella luce favorevole (Int. p. 12). Dalle carte, che la famiglia di Capodistrias depose nel 1927 nell'Archivio di Corfù, l'autore ha potuto raccogliere un certo numero di lettere finora inedite. In questo volume egli pubblica la corrispondenza di Capodistrias: a) con Principe Leopoldo di Sassonia-Coburg, designato al trono della Grecia renata, che coprono gli anni 1825-1830, complessivamente 42 documenti; b) con czar Alessandro I e Nesselrode, complessivamente 51 documenti, che coprono gli anni 1820-1827. La maggior parte dei documenti è pubblicata *per extensum* nella lingua originale francese, invece degli altri l'autore dà solo il sommario in inglese. Secondo l'autore, questi documenti gettano una nuova luce sul periodo assai critico della vita di Capodistrias.

M. LACKO S. J.

Hans-Joachim HARTEL, *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*, (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 23), Augustinus-Verlag, Würzburg 1970. S. 244.

Der vorliegende, aussergewöhnlich wertvolle Band der Reihe: "Das östliche Christentum" behandelt keinen Ausschnitt aus der Tatsachengeschichte der russischen Kirche. Er bringt einen gewichtigen Beitrag zu ihrer Ideengeschichte. Dazu zieht er eine grosse Zahl oft wenig bekannter Stellen, die zwar alle schon gedruckt, oft aber kaum ausgewertet waren, heran. Er ist manchmal, zumal im ersten Teil der die "Kaiseridee" des Vertrauten des russischen Kaisers und auch die seines Herrn darlegt (S. 47-95), ziemlich schwer lesbar. Man muss schon gut dem folgen, was der Verfasser aus den drei Schriften des Erzbischofs zu diesem Fragenbündel herausholt. Der zweite Teil trägt den Titel: "Orthodoxie". Er behandelt in einem ersten Abschnitt A: den "Kirchenbegriff" des Teofan Prokopovič. Dieser Abschnitt steht offenbar in nahem Zusammenhang mit dem ganzen ersten Teil. Beide zusammen geben der ganzen Abhandlung ihren eigenen Ton. Es folgt ein zweiter Abschnitt B: "Orthodoxe Traditionen", in dem auf verschiedenen Gebieten der kirchlichen Lehre so z. B. der Liturgie, der Marienverehrung, der Heiligenverehrung, der Bilderverehrung und des Mönchtums nachgewiesen wird, dass Prokopovič mit seiner Lehrverkündigung auf dem Boden der byzantinischen Tradition steht. Dieser Abschnitt ist trotz seiner Vielfarbigkeit — so will mir scheinen — schwächer als die beiden vorausgehenden.

A. M. AMMANN S. J.

LA PIANA Giorgio, *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX*, Grottaferrata 1912 – Réimpr. Variorum Reprints, London 1971, XV-345 p.

Cette réimpression anastatique reproduit tel quel l'ouvrage dans lequel La Piana en 1912 s'efforcait de découvrir dans les «homélies dramatiques» et la poésie liturgique les sources et les témoins du théâtre religieux à Byzance. La thèse de l'auteur fut accueillie avec enthousiasme par L. Bréhier (Journal des Savants, 1913 p. 357-361 et 395-404) qui essaya de lui apporter une preuve complémentaire par l'iconographie dans son étude: Les miniatures des Homélies du moine Jacques et le théâtre religieux à Byzance (Fond. E. Piot, Monuments et Mémoires, XXIV, 1921). Aussitôt combattue par Sisto Colombo (Disdakaleion, II, 1913 p. 110-115), cette thèse suscita une série d'études tendant les unes à démontrer, les autres à nier l'existence d'un théâtre religieux byzantin. Rappelons les premiers échos de ce débat: A. Vogt, Etudes sur le théâtre byzantin, Byzantion 1931, 31 ss. et 623 ss.; Cottas V., Le théâtre à byzance, Paris 1931; Cottas V., L'influence du drame «Christos Paschôn» sur l'art chrétien d'Orient, Paris 1931; Baud-Bovy S., Sur un «Sacrifice d'Abraham» de Romanos et sur l'existence d'un théâtre religieux à Byzance, Byzantion, 1938, 321 ss. Même si sa thèse apparaît désormais comme inacceptable, La Piana a eu le mérite d'ouvrir le débat.

Ch. INDEKEU S. J.

Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae. Vol. 1 Dioeceses Vilnensis et Samogitiae. Pluribus adlaborantibus in unum redegit Paulus RABIKAUSKAS S. I., Edidit Sectio historica Academiae Lituanae Catholicae Scientiarum, Romae 1971, p. LV + 542 + 2 tabulae geographicae.

Cultoribus historiae ecclesiasticae bene notus est valor *Relationum*, quas episcopi praesentare debebant Sanctae Sedi occasione Visitationis liminum SS. Apostolorum, vel, si legitime impediti, mittere ad Sacram Congregationem Concilii. Proinde Academia Catholica Lituana (nunc Romae) rem utilissimam suscepisse dicenda est, edendo *Relationes* ad dioeceses Lituaniae spectantes. Editor in Praefatione narrat quomodo hoc primum volumen unitis viribus plurium historiae cultorum exstiterit. Ipse editor autem scripsit optimam Introductionem sive de historia dioecesium Lituaniae, sive de *Relationibus* easdem dioceses spectantibus. In hoc primo volumine continentur solummodo *Relationes* dioecesium Vilnensis (18) et Samogitiae (14). Ut materia sit completa, insertae sunt non solum *Relationes* ad S. Congr. Concilii, sed etiam aliquae Relationes ad S. Cong. de Propaganda fide et una Relatio Legati Apostolici T. Arezzo,

anni 1807. Omnia autem optime, juxta methodum in talibus editionibus usitatam, digesta et praesentata sunt. Merito itaque editores hujus voluminis laudandi sunt.

M. Lacko S. J.

Свети Василије Острошки Чудотворац. Споменца Поводом 300-годишњице његова представљења. Београд, 1971, стр. 240.

Il volume è un libro commemorativo in occasione del 300 anniversario della morte di San Basilio di Ostrog (1610-1671), fondatore del celebre monastero nel Monte Negro, che porta il suo nome. Il volume si apre con messaggi di circostanza da S. B. il patriarca serbo Germano e di S. E. il metropolita di Monte Negro Danilo. Poi diversi autori trattano di San Basilio sotto diversi aspetti: storia, ascesi, culto, poesie in suo onore etc. Numerose illustrazioni completano questo bel volume. Voglio però osservare, che nel titolo al posto di *представлења* normalmente dovrebbe essere *преставлења*.

M. Lacko S. J.

Vassilios S. Pseftongas, *Μελίτωνος Σάρδεων « Τὰ περὶ τοῦ Πάσχα δύο »* (= Ἀνάλεκτα Βλατάδων 8). Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν. Thessaloniki 1971. 255 pp.

L'Autore riprende in esame la dibattuta questione della paternità dell'omelia « In S. Pascha » dello pseudo-Ippolito di Roma. Questa che egli, d'accordo con Cantalamessa, fa risalire agli anni 164-166, altro non è se non la prima parte di un unica opera della quale l'omelia sulla Passione, di Melitone di Sardi, pubblicata dal Bonner nel 1940 sarebbe la seconda. Tutt'e due questi scritti costituirebbero un'unica omelia, opera di Melitone di Sardi, alla quale si riferisce la testimonianza di Eusebio. Questi avrebbe inteso parlare di un opera unica bensì, ma bipartita. La controversia intorno alla Pasqua avrebbe fatto sì che, nel corso del IV secolo, la prima parte venisse trasmessa anonima, mentre la seconda si conservava in pochi manoscritti e con indicazioni incomplete riguardo al suo autore.

P. Stephanou S. I.

Joannis Tarnanidis, *Τὰ προβλήματα τῆς μητροπόλεως Καρλοβικίων κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα, καὶ ὁ Jovan Rajić* (1726-1801), (= Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς θεολογικῆς σχολῆς; παράρτημα ἀρ. 10, τοῦ ΙΖ' τόμου), Thessaloniki 1972, p. 203.

È una cosa piuttosto rara, e perciò tanto più lodevole, che uno studioso greco si dedicò allo studio della storia ecclesiastica serba. Il suo tema comprende la storia della metropolia di Sremski Karlovci durante il secolo 18 (allora in Ungheria), e in specie poi presenta e analizza l'opera dell'archimandrita Jovan Rajić, uno scrittore storico e polemico. Secondo l'autore il problema principale della metropolia, che si trovava in uno stato cattolico (Austro-Ungheria), fu la difesa « contro la propaganda cattolica » (p. 174). A tale difesa Jovan Rajić dedicò la maggior parte dei suoi scritti. E perciò questo libro è molto utile per conoscere il confronto ortodosso-cattolico in una regione mista. Mi permetto di fare una osservazione: l'autore chiama la Chiesa madre dei Serbi, cioè quella di Peć (nel sec. 18) « *arcivescovato* », mentre si sa, che per i Serbi questa Chiesa fu (fino alla soppressione nel 1766) « *patriarcato* ».

M. Lacko S. J.

Jan-Louis Van Dieten, *Niketas Choniates.* Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie. Walter De Gruyter, Berlin-New York 1971. I-X, 194 pp.

Il presente volume è il secondo di un'opera nel cui primo volume, tuttora in preparazione, verrà pubblicato il testo critico di 18 discorsi e di 11 lettere, tra i quali alcuni del tutto inediti, di Niketas Choniates.

In questo secondo volume troviamo una biografia nella quale l'Autore ha raccolto e sottoposto ad esame critico le scarne notizie che possediamo intorno a Niketas. Segue un commento ai testi che saranno pubblicati. Per ognuno di essi troviamo oltre alla relativa bibliografia, un breve riassunto del contenuto al quale fanno seguito l'esame della cronologia nonché le altre notizie ed osservazioni di carattere storico necessarie per la piena comprensione del testo. Benché siano indicati (pag. 58-60) i riferimenti necessarii per potersi servire delle precedenti edizioni, è da augurarsi che anche il primo volume veda presto la luce, affinché anche questo secondo possa essere apprezzato al suo giusto valore.

P. Stephanou S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Annuaire de l'Eglise Catholique en Terre Sainte 1972. Franciscan Printing Press, Jerusalem 1972. 134 p.

Byzantina, 'Επιστημονικὸν ὄργανον Κέντρου Βυζαντίνων ἐρευνῶν φιλοσοφικῆς Σχολῆς 'Αριστοτελίου Πανεπιστημίου. Τόμος 3ος, Θεσσαλονίκη 1971, 452 p.

École pratique des Hautes Etudes. Ve Section – Sciences religieuses. *Annuaire 1971-1972*, Tome LXXIX. Paris. 539 p.

GIRALDI, Giovanni, *Moralistica francese*. Milano, Edizioni Pergamena, 1972. 141 p.

HUNGER, Herbert, *Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz*. Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Klasse, Bd. 277, Abh. 3) H. Böhlaus Nachf. Wien 1972, pp. 27.

KAISER, Friedhelm Berthold, *Die russische Justizreform von 1864. Zur Geschichte der russischen Justiz von Katharina II. bis 1917*. (Studien zur Geschichte Osteuropas, XIV). E. J. Brill, Leiden, 1972. XV + 552 p.

MANCINELLI, Fabrizio, *I codici miniati della Biblioteca Capitolare di Monza e i loro rapporti con gli Scriptoria Milanesi dal IX al XIII secolo*. Estratto dalla « Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte », N. Serie – Anno XVI). « L'Erma di Bretschneider » Roma 1969, 100 pag.

MANTOVALU, Μαρία, *Τὰ ἐν Ἑλλάδι πολιτικὰ γεγονότα τοῦ 1862 καὶ τὰ ἐν τῷ « Παρνασσῷ » κατάλοιπα τοῦ Δ. Βουλγάρη*, (Φιλολογικὸς σύλλογος « Παρνασσός » Επιστημονικαὶ διατρίβαι, 1) 'Αθῆναι 1971 pp 195.

MISSIR, Livio Amedeo, *Dix ans d'activité. Liste de mes publications parues entre 1961 et 1971*. Presses de Dembla, Bruxelles, 1971. 38 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-XII-1971 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* – 13-XII-1971 – H. CUNIAL, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1972

INDICE VOLUMINIS XXXVIII - 1972

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

Liturgica

Canonica

Historica

Byzantina

Varia